

Dipl.

ÍNDICE



ARTIGOS

A PONDERADA OBSESSÃO DE JEAN-MARIE GUYAU Ferruccio Andolfi	3
DO REVOLUCIONAMENTO COMO MOLÉSTIA. UMA DESCOSIDA RELEITURA DE ORTEGA Y GASSET José Barata-Moura	33
RELIGIÃO, CULTURA E SOCIEDADE EM <i>ÜBER DANTE</i> <i>IN PHILOSOPHISCHER BEZIEHUNG</i> , DE FR. W. J. SCHELLING Carlos Morujão	47
SER ATEU GRAÇAS A DEUS OU DE COMO SER POBRE É NÃO HAVER MENOS QUE O INFINITO. A-TEÍSMO, A-TEOLOGIA E AN-ARQUIA MÍSTICA NO SERMÃO "BEATI PAUPERES SPIRITU..." DE MESTRE ECKHART Paulo A. E. Borges	61
NIETZSCHE ET PESSOA: LA METAPHORE DU SEMBLANT Adelino Braz	79

LEITURA

UMA SUPREMA ALEGRIA: ESCRITOS SOBRE ESPINOSA João Maria André	101
--	-----

REPERTÓRIO BIBLIOGRÁFICO

BIBLIOGRAFIA FILOSÓFICA PORTUGUESA Renato Epifânio	113
BOLETIM DO CENTRO DE FILOSOFIA	179

ARTIGOS

A PONDERADA OBSESSÃO DE JEAN-MARIE GUYAU*

Ferruccio Andolfi

Università Degli Studi (Parma)

Ao anunciar o “crepúsculo do dever”, um atento analista dos costumes sociais do nosso tempo, Gilles Lipovetsky, dá por adquirido aquele processo em direcção a uma “moral sem obrigação nem sanção” de que um compatriota seu, mais de cem anos antes, havia registado os primeiros sinais¹. “Em muitos espíritos – escrevia Jean-Marie Guyau no seu *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* – a lei rigorista do kantismo continua a reinar, mas já não domina no pormenor, é reconhecida em teoria e na prática é-se obrigado a afastar dela”².

Não estarei todavia seguro de que a imperatividade abstracta do dever, tanto na sensibilidade como nas teorias éticas dos nossos contemporâneos, esteja definitivamente ultrapassada e nem sequer de que as novas formas de “responsabilidade”, que representam os “equivalentes” (para retomar uma imagem de Guyau) do dever, sejam tão “indolores” como Lipovetsky os considera; é contudo inegável que o dever já não

* *La ragionevole ossessione di Jean-Marie Guyau*, estudo introdutório à edição italiana de Jean-Marie Guyau. *Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione*, a cura di Ferruccio Andolfi, traduzione di Anna M. Mandich, Torino, Paravia, 1999.

¹ G. Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 1992.

² *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan, 1885, p. 57 [151]. Refiro-me a esta primeira edição, indicando entre parênteses a página correspondente da reedição mais recente e mais acessível (Paris, Fayard, 1985), que reproduz a segunda edição, publicada postumamente em 1890 por Alfred Fouillée “conforme o manuscrito deixado pelo autor com vista a esta segunda edição e com as diversas correcções que ele tinha indicado”. As diferenças entre as duas edições são marginais; a mais assinalável consiste numa diferente ordenação das partes.

está envolvido naquela auréola sagrada que o circundava e, quando não é posto a ridículo pelos demasiado ruidosos e ingênuos superadores de toda a moral, é pelo menos privado do seu lado mais odioso e reinterpretado amiúde como derivando da consciência de uma riqueza de potencialidades que cria, em quem a detém, um sentimento de responsabilidade em relação a si mesmo e em relação aos outros.

Isto torna, creio, a redescoberta de Guyau – um autor bastante notado entre o fim do século XIX e os primeiras décadas do século XX, e depois esquecido – bastante valiosa para a reflexão moral contemporânea. No *Esquisse*, ele reivindicava o efeito realmente libertador da sua própria crítica, que teria oferecido novas oportunidades à formação de planos de vida e de acções individuais: “todo um campo de actividade, até agora fechado pelo fantasma da ideia de dever, se abre por vezes frente a mim; se me apercebo de que não há nenhum mal real em me exercitar livremente, mas pelo contrário todo o benefício para mim, como poderia não aproveitar-me disso?”³

A radicalidade desta posição torna-se ainda mais clara se notarmos que a par do carácter *obrigatório* da lei moral é contestada toda a *sanção* que a reforça, ao pretender por sua vez possuir valor moral. Nesta perspectiva, não existe de facto nenhum vínculo necessário entre a moralidade do querer e uma recompensa ou um castigo aplicados à sensibilidade. O princípio da justiça distributiva, justificável no campo do comércio mercantil e das relações sociais, perde toda a legitimidade quando se quer considerá-lo como um princípio de recompensa ou de punição em sentido moral. A sanção moral propriamente dita, isto é, não dirigida simplesmente à defesa social, qualquer que seja a instância que pretende infligi-la (a natureza, a sociedade, a religião, ou até a consciência na forma do “remorso”) é suprimida, “porque, enquanto expiação, é no fundo imoral”⁴.

A melhor maneira de salientar a novidade assim introduzida será talvez a de estabelecer um confronto com a concepção da moralidade expressa por Durkheim poucos anos mais tarde, na introdução à primeira edição de *La division du travail social* (1893), ao codificar “a realidade moral que existe”. Enquanto se permanece no plano da descrição do facto, “o que distingue as regras morais – declara peremptoriamente Durkheim – é serem obrigatórias”. “Cada facto moral – acrescenta, e é difícil pensar que não procurasse aludir polemicamente também a Guyau, recordado nas mesmas páginas – consiste numa regra sancionada”, e um pouco mais adiante: “a realidade de uma obrigação não é certa se não se

³ *Ibidem*, p. 57 [121].

⁴ *Esquisse*, p. 4 [10].

manifestar através de uma qualquer sanção”⁵. Mesmo os chamados deveres individuais – aqueles que segundo Guyau correspondem a uma criação livre – são-no apenas aparentemente e dependem sobretudo de condições sociais⁶. Seria arbitrário colocar na mesma rubrica actos gratuitos que realizamos pelo prazer de dispendir (*dépenser*) a nossa energia e actos conformes a uma regra, os únicos que merecem o título de morais. As manifestações altruísticas, que não estão ligadas a obrigações especiais mas dependem da necessidade de se dar, de sair de si e de se ocupar de outros, não pertencem ao domínio da moralidade mas ao da estética, ou melhor, daquele seu âmbito especial que Durkheim define de “estética da vida moral”⁷. Ora, a perspectiva de Guyau consistia precisamente em esbater os limites entre os territórios da ética e da estética, interpretando o agir moral, no seu aspecto mais elevado, como lugar da livre criação individual de “hipóteses metafísicas” capazes de orientar a conduta, mas não imponíveis a todos por parte de qualquer autoridade social. A *dépense* – um dispêndio gratuito socialmente não exigível – é para ele parte integrante da vida moral.

Se aos olhos de Durkheim a moralidade estética de Guyau, com as suas implicações “anómicas”, comportava um risco para a ordem social, outros críticos mais benevolentes salientaram o seu carácter utópico. Emile Fournière questiona se não se trataria apenas de uma dissolução da moral com os seus direitos e deveres, uma sua redução a “função natural e espontânea do indivíduo social”, e pergunta se ela não seria adequada a uma sociedade na qual os comportamentos imorais se tivessem doravante tornado uma excepção sem significado. Contudo, a sua experiência de homem político induziu-o também a perguntar, mesmo simpatizando com Guyau, se certas leis repressivas, em vez de desenvolverem eficazmente a função que lhes compete de garantir a segurança social, não acabariam por perpetuar e gerar o mal, reforçando valores morais entretanto superados⁸.

Para avaliar se Guyau foi verdadeiramente traído por um excesso de idealismo introduzir-nos-emos agora no laboratório no qual ganharam forma as generosas ideias deste jovem moralista. A reconstrução do seu

⁵ E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Alcan, 1893, pp. 24-25.

⁶ *Ibidem*, p. 28.

⁷ *Ibidem*, pp. 30-32. Para uma particular ênfase do momento estético na formação da teoria ética de Guyau, remeto para a monografia de Annamaria Contini, *Jean-Marie Guyau. Una filosofia della vita e l'estetica*, Bologna, Clueb, 1995.

⁸ E. Fournière, *La morale d'après Guyau*, in AA.VV., *Questions de morale*, Paris, Alcan, 1900, pp. 276 e 280. Fournière (1857-1914), que foi ainda autor de um *Essai sur l'individualisme* (Paris, Alcan, 1901), teve responsabilidades políticas como deputado socialista.

percurso teórico leva-nos a concluir que ele terá mantido uma reserva crítica em relação aos mitos progressistas da sua época. Em particular, a hipótese spenceriana de uma afirmação incondicionada, no futuro, do instinto social altruístico é contestada em nome de uma visão mais realista e dramática da duplicidade da condição do homem, que tem o privilégio e a condenação de dever “ponderar” (*raisonner*) sempre os seus próprios desejos.

Entre estoicismo e epicurismo

Aos vinte e quatro anos, a orientação filosófico-moral de Jean-Marie Guyau encontrava-se já suficientemente definida. A convicção de que os sentimentos e as teorias morais se revestem de uma crescente importância em relação ao sentimento e crenças religiosas aparece já enraizada. O ensaio *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* (1878) procede à reconstrução da doutrina epicurista com a clara consciência da sua exemplar relevância no panorama das soluções que a humanidade deu ao problema moral. No epicurismo reúne, opondo-o ao estoicismo, todas as doutrinas de todos os tempos que num horizonte naturalista atribuem ao homem como fim supremo o prazer, a felicidade ou o interesse pessoal. E pergunta se “dever, moralidade, mérito”, ou seja, as palavras de ordem da ética idealista, não são simples expressões figuradas que a humanidade acabou por tomar em sentido próprio. Ou ainda – e na formulação da pergunta a Epicuro sobrepõem-se as figuras dos utilitaristas e evolucionistas do seu tempo, de Bentham a Spencer – se não se deve “substituir o dever pelo interesse, a moralidade pelo instinto, pelo hábito utilitário ou pelo cálculo, o mérito da acção pela fruição do próprio objecto em vista do qual se age”. Se o epicurismo merece o exame mais atento, é porque uma parte da humanidade sustentou e continua a sustentar com sinceridade e coragem que “a vida tem como único fim o interesse”. A difusão e a força desta crença é para Guyau já um indício de que se ela não exprime toda a verdade, contém pelo menos “uma grande parte de verdade”⁹.

O desenvolvimento histórico do epicurismo representa como que a sua crítica interna. Se na formulação originária da doutrina a prossecução do prazer tem uma nítida inflexão egoística, não obstante ser temperado pelo tema complementar da “amizade”, nos moralistas ingleses torna-se dominante a preocupação de ligar o prazer pessoal com a prossecução do

⁹ *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, Librairie Baillière, 1878, p. 19. A obra foi premiada pela Académie des sciences sociales et politiques. Para uma boa análise dos seus temas, veja-se a recensão de E. Boirac na *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (julho-dezembro 1878), pp. 513-22 e 646-49.

prazer de outrem. O eu distingue-se cada vez menos dos outros eus ou, pelo menos, tem necessidade deles para se constituir e subsistir. O princípio do egoísmo puro é superado pela escola inglesa, e em particular por Spencer, que representa o seu auge, a favor de sentimentos ego-altruísticos que anunciam por seu turno uma plena afirmação do altruísmo¹⁰. Deste modo, após ter descoberto o primeiro segredo das acções – o aspecto pelo qual elas são interessadas – a tradição “epicurista” aproximou-se do segundo e mais fundamental segredo, a que pertence o futuro – o de que todas elas tendem ao desinteresse¹¹.

Mas não teria sido possível aceder de uma maneira mais directa a este segundo segredo através do idealismo filosófico daqueles autores – Platão, Epicteto, Kant – que tinham sido os primeiros mestres de Guyau? Não se podia aprender com eles o amor desinteressado pelo bem, a pertença a um mundo racional comum, o respeito por um dever impessoal? À filosofia de Epicteto, em particular, Guyau tinha dedicado em 1875 uma *Etude* à margem da sua própria tradução do *Manual*. Mesmo neste caso procura no filósofo antigo antecipações de um tema moderno, o tema kantiano da autonomia moral. Relativamente ao estoicismo das origens, o interesse de Epicteto reside na identificação entre a natureza do homem e a liberdade que dá a si mesma a própria lei. A heteronomia da submissão da vontade à natureza (o *sequere naturam* de Zenão) vem assim superada e a noção de liberdade autónoma apresenta-se em primeiro plano¹². Mas Guyau não poupa também críticas a esta forma mais evoluída do estoicismo, lamentando o seu carácter demasiado intelectualista. A pretensa liberdade permanece sempre uma compreensão e aceitação da necessidade. Falta uma percepção da infinita potência da vontade, uma visão expansiva do bem como processo de progressiva submissão da natureza ao nosso poder. E sobre estas bases, o laço entre os seres é repostado num amor mais racional do que voluntário, que exclui quanto neles há de mais pessoal: “quando na religião dos outros me afeiçoo mais ao que eles concebem do ao que querem e fazem, afeiçoo-me propriamente ao que neles é impessoal, ao que, propriamente dito, eles não são”¹³. Esta afeição que proíbe a si mesma um apego à individualidade dos outros é uma espécie de “egoísmo da razão”.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 282 ss.

¹¹ “Cada um tem dois segredos. O primeiro é que todas as acções são, por um lado, interessadas; o segundo é que todas, por outro lado, tendem mais ou menos ao desinteresse. Helvetius, depois de La Rochefoucauld, revelou apenas o primeiro destes segredos, não penetrou de modo algum no segundo, que também tem a sua importância, sendo talvez o segredo do futuro.” (*ibidem*, p. 266).

¹² Epictète, *Manuel*, traduction nouvelle, précédée d'une *Etude sur la philosophie d'Epictète* par Jean-Marie Guyau, Paris, Librairie Delagrave, 1875, pp. XVI-XVII.

¹³ *Ibidem*, p. XXI.

Uma certa parcialidade afecta, portanto, ambas as tradições de pensamento moral que ao longo do tempo retomaram, em formas modificadas, o velho conflito entre epicurismo e estoicismo. Se os seguidores modernos de Epicuro não conseguem captar de maneira satisfatória o carácter originário das tendências altruísticas, os seus adversários neo-estóicos parecem ter uma percepção sobretudo limitada das reais forças em jogo, e hipostasiam uma realização impessoal de deveres que tem bem pouco a ver com um apego real à individualidade de outrem. Um egoísmo mais subtil pode até ocultar-se na grandiloquência de um dever racional que não quer correr o risco do apego. Por isto, Guyau pretende entrecruzar criativamente as duas tradições, usando a falta de preconceitos empirista para voltar a dar sentido a categorias que a retórica racionalista tornou obsoletas¹⁴.

Os moralistas ingleses

A *Morale anglaise contemporaine* (1.^a ed., 1879, 2.^a ed., 1885) é uma densa exposição da moral da utilidade e da evolução, que pela sua fidedignidade mereceu os louvores do próprio Spencer¹⁵, e ao mesmo tempo o lugar de elaboração de algumas das ideias centrais que serão desenvolvidas no *Esquisse* (1885). A crítica é conduzida com simpatia, na convicção de que qualquer obra sincera do espírito humano recolhe uma parte de verdade, que se trata de libertar dos seus limites. Limitar-me-ei a indicar aqui alguns pontos nos quais a crítica é o prelúdio da formação da concepção pessoal de Guyau.

Na apresentação de Bentham, a atenção incide sobre a relativa superação do egoísmo, que conduz até as alegrias da simpatia e faz coincidir em última análise a felicidade própria com a maior felicidade do maior número¹⁶. Ao mesmo tempo porém, sublinha que em nenhum caso o sacrifício realizado por virtude se pode tornar definitivo. A lógica calculista dos utilitaristas equipara o sacrifício definitivo ao vício ou ao que o economista definiria como um consumo improdutivo. Qualquer excesso, como a prodigalidade da abnegação, é visto, não menos que o vício, como uma ameaça à existência social¹⁷. Ora, será precisamente a partir

¹⁴ Sobre a formação de Guyau e as duas tradições antagónicas que ele procura integrar, escreveu Annamaria Contini páginas muito lúcidas na obra supracitada (nota 7).

¹⁵ Numa carta a Guyau que este refere no *Avant-Propos* à segunda edição de *La morale anglaise contemporaine*, Paris, Librairie Baillière, 1885, nota 3, p. V. A exactidão da reconstrução é apreciada também por F. Pollock numa recensão da obra publicada em *Mind*, t. IV (1880), pp. 280 ss.

¹⁶ *La morale anglaise contemporaine*, pp. 18 e 23.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 13-16.

deste fenómeno inexplicado que Guyau acabará por postular, para além da moral positiva, um novo horizonte das “hipóteses metafísicas”. Guyau interroga-se em sede crítica sobre a eficácia do cálculo dos prazeres teorizado por Bentham, reconhecido, por outro lado, como ideal “apropriado” à moderna vida “mercantil”¹⁸. Não só não é possível encontrar medidas comuns entre os vários parâmetros (intensidade, duração, extensão, etc.) que deveriam intervir no cálculo, mas existem espécies inteiras de prazeres – os prazeres estéticos ou os sociais, por exemplo – que parecem escapar a qualquer medida. Problemática apresenta-se ainda a comparação entre os prazeres e as dores. O prazer, por fim, é modificável por efeito da própria ideia da actividade interior e da sua independência¹⁹. Estes elementos tornam-se imponderáveis para os defensores de um sistema egoísta, que acabam assim por encontrar-se na situação embaraçosa de dever ater-se ao critério único da quantidade sem poder por outro lado aplicá-lo.

As dificuldades não ficam sequer resolvidas se se apelar, como faz Stuart Mill, ao critério da qualidade. Guyau declara-se convencido, com Kant, de que seja qual for a origem – sensível ou intelectual – dos prazeres, eles não deixam de ser prazeres e afectam a própria faculdade de desejar. A noção de qualidade é vaga e supérflua. O que decide da “superioridade” de um prazer não é a sua diferente qualidade enquanto prazer, mas o facto de lhe estar ligada uma ideia de valor e de obrigação moral. É este contacto que lhe confere aquela “qualidade” que Stuart Mill converte numa “superioridade intrínseca”. Colocado entre Bentham e os seus adversários, ele limita-se timidamente a procurar uma ideia intermédia: “quer ir mais além do primeiro mas não tão longe quanto o segundo, não se contenta com a ideia simples de quantidade mas não pode falar de moralidade”²⁰. Será natural pensar que este confronto com Mill tenha reforçado em Guyau a convicção, tão característica nele, de uma especificidade não redutível da instância moral.

A fronteira entre a perspectiva utilitária e a moralidade altruísta parece tornar-se ainda mais subtil no momento em que a doutrina do egoísmo, incapaz como tal de fornecer princípios de conduta, é impelida, por uma espécie de necessidade lógica, a substituir o critério da felicidade individual pelo da felicidade social. Stuart Mill crê poder demonstrar que uma vez assumido que a felicidade é um bem, e que a felicidade de cada indivíduo é um bem para aquele indivíduo, se segue que “a felicidade geral é um bem para a colectividade de todos os indivíduos”²¹, só que,

¹⁸ *Ibidem*, pp. 203-215.

¹⁹ *Ibidem*, p. 221.

²⁰ *Ibidem*, p. 229 e pp. 235 ss.

²¹ Como se lê no cap. IV de *Utilitarianism* (1863), trad. it., Bologna, Campell, 1981, p. 89 [tradução modificada].

objecta Guyau, não existe felicidade para uma colectividade, apenas para os indivíduos reais que a compõem. Assim reformulado, o princípio de Mill afirmaria então que a felicidade geral representa o bem supremo e o que há de mais desejável para cada indivíduo – mas tal não é de facto evidente²². É referindo-se precisamente a Stuart Mill que Guyau estabelecerá, na abertura do *Esquisse*, que uma moral fundada sobre factos nunca poderá apresentar ao indivíduo como primeiro móbil a felicidade da sociedade, porque “a felicidade da sociedade está frequentemente em oposição à do indivíduo” e só pode tornar-se um fim para ele na base de uma atitude de puro desinteresse, isto é, postulando um facto inverificável. Daqui a aproximação “individualista” ao problema moral que Guyau reivindica, a qual “não deve preocupar-se com os destinos da sociedade a não ser enquanto implicam mais ou menos os do indivíduo”²³.

É porém com Spencer que a doutrina dos moralistas ingleses encontra a sua sistematização mais completa. O evolucionismo é o desenvolvimento lógico e consequente do utilitarismo. Com ele, a procura de felicidade vem inscrita num amplo quadro cosmológico. As regras do comportamento podem ser deduzidas juntamente com a necessidade das leis da vida²⁴. De um certo ponto de vista, todo o edifício filosófico de Guyau pode ser interpretado como uma tentativa de retomar a definição fundamental que Spencer dá do processo evolutivo para a dirigir contra a imagem que ele deu da sua solução final.

A “persistência das forças” constitui o princípio fundamental que governa cada ser, tanto no aspecto moral, como no físico e no psicológico. Mas esta lei concretiza-se num processo de transformação, ou evolutivo, que pode ser descrito como uma passagem da uniformidade à variedade ou como um constante aprofundar das tendências à individualização. Para Spencer, os indivíduos não significam, faz notar Guyau, nem as substâncias indivisíveis da antiga metafísica nem as individualidades livres dos moralistas, mas sim combinações originais de elementos que apresentam, à medida que se sobe na escala dos seres, uma capacidade mais elevada de se conservar fazendo frente às acções exteriores. Não é arriscado pensar que alguns aspectos desta concepção da individualidade,

²² *Ibidem*, pp. 255-257.

²³ *Esquisse*, pp. 7-8 [75-76].

²⁴ Se bem que os *Data of Ethics*, surgidos em 1879, não pudessem ter sido considerados na primeira edição da *Morale anglaise*, que é do mesmo ano, Guyau mostra uma singular capacidade de extrair os princípios cardinais da ética spenceriana das outras obras do filósofo inglês já publicadas (os *Primeiros Princípios*, os *Princípios de psicologia*, os *Princípios de sociologia*). Já a segunda edição contém referências precisas ao principal escrito ético de Spencer.

bem distante daquele atomismo com o qual o individualismo costuma ser identificado de modo apressado, tenham sido apropriados por Guyau, se bem que no interior de uma visão mais complexa da relação entre conservação e expansão de si.

A lei moral apresenta-se neste contexto, segundo as palavras de Spencer, como “a lei sob a qual a individuação se torna perfeita”²⁵. A situação final em que este processo desemboca não deve contudo ser imaginada por analogia com o “reino dos fins” kantiano onde cada indivíduo é autónomo e fim para si mesmo, mas antes como um organismo, ou melhor, como uma condição na qual cada indivíduo é perfeitamente adaptado ao seu ambiente. Na situação de equilíbrio completo que põe fim às oscilações, o indivíduo acaba por ser tudo o que deve ser para a felicidade da sociedade e, reciprocamente, a sociedade tudo o que deve ser para a felicidade do indivíduo²⁶. O lado subjectivo deste desenvolvimento é dado pela afirmação progressiva de sentimentos ego-altruísticos em lugar dos originariamente egoísticos, até que prevaleçam definitivamente os sentimentos altruísticos, que deixarão de estar associados a uma qualquer sensação desagradável de sacrifício e acabarão por determinar uma espécie de concorrência na abnegação. No entanto, a autoridade ou imperatividade destes sentimentos não recebe de Spencer uma caracterização propriamente moral e parece depender sobretudo da necessidade objectiva, ou melhor, inscrita nas coisas mesmas, deste estado de equilíbrio final²⁷.

Tal como no confronto com Stuart Mill, Guyau volta a relacionar a moralidade, se não se quiser reduzi-la à constrição física, com a possibilidade de os indivíduos se subtraírem à uniformidade de uma só lei para definirem diferentemente os seus percursos. Mesmo admitindo que se deva assumir a felicidade geral como meta do processo, não será talvez possível tender para ela através das mais variadas estratégias, adoptando provisoriamente em alguns casos até comportamentos injustos? É preferível correr o risco da “anarquia” ao do “despotismo moral”²⁸. À pretensão spenceriana de uma lei universal uniforme a que todos os indivíduos devem adaptar-se pode contrapor-se uma das teorias que lhe são mais caras, a que estabelece que com o progredir da espécie “ao indivíduo é

²⁵ *Social Statics*, London, 1850, p. 497.

²⁶ *La morale anglaise*, 1.^a ed. 1879, pp. 172-174.

²⁷ *Ibidem*, pp. 180 ss; cf. *Data of Ethics*, London, 1879, cap. 14: “Conciliation”, trad. it., “Conciliazione”, *La società degli individui*, n.4, ano II (1999/1), pp. 115-129.

²⁸ “Com que direito proibir ao indivíduo que examine com os próprios olhos a via que quer seguir e julgue o valor do próprio critério que se quer impor? Eu quero seguir a felicidade social ao meu modo; antes de terdes provado que o vosso é melhor, que coisa tendes a dizer?” (*La morale anglaise*, p. 263).

atribuída uma esfera de acção cada vez mais lata”. Com esta teoria fica sancionado o direito deste à “livre iniciativa” e ao “livre exame”²⁹.

Contra o dogmatismo

Se o confronto com a concepção naturalista da moral pode considerar-se substancialmente concluído em *La Morale anglaise*, no momento de formular de modo positivo a sua própria concepção ética Guyau sente a necessidade de enquadrá-la num reconhecimento mais vasto dos sistemas éticos contemporâneos. Já o havia precedido neste reconhecimento Alfred Fouillée, seu padrinho e primeiro mestre, autor de uma *Critique des systèmes de morale contemporaine* (1883), que Guyau recorda no prefácio do *Esquisse* como uma das obras que mais o tinham influenciado. A “crítica das diversas tentativas de justificar metafisicamente a obrigação”, que na primeira edição do *Esquisse* (1885) se segue à parte mais propriamente teórica dedicada à reinterpretação do sentimento do dever, funciona pelo contrário como premissa no projecto da segunda edição, que é dada à luz postumamente em 1890, organizada por Fouillée.

Uma primeira distribuição das doutrinas é levada a cabo seguindo o objectivo de algumas delas de atingir o fundo das coisas e de dar uma definição em termos optimistas, pessimistas ou de neutralidade teleológica. Contestada deverá ser essa mesma pretensão, comum às três orientações, de oferecer uma definição metafísica da essência da realidade. Não obstante, alguns aspectos de cada um destes sistemas podem considerar-se legítimos. Assim, a hipótese optimista – de que Guyau identifica variadas formulações na história do pensamento, desde as clássicas de Platão, Spinoza e Leibniz até às perspectivas dialécticas que vêm no mal somente a ocasião de um bem maior, ou às evolutivas que apostam num progresso contínuo e inevitável – produz no seu conjunto uma espécie de des-moralização que favorece atitudes quietistas de tipo conservador, bem distantes das disposições activas de intervenção sobre a realidade a que Guyau liga toda a possível forma de moralidade. As razões relativas desta perspectiva emergem se ela for confrontada com a hipótese oposta, pessimista, que a ser validada de modo rigoroso tornaria problemática a própria sobrevivência.

Uma certa dose de felicidade, ou seja, de prevalência das sensações de bem-estar sobre as de mal-estar, parece uma condição indispensável de existência. Confirma-o, na sua paradoxalidade, o convite de Hartmann ao “suicídio universal”³⁰. A experiência está contra os pessimistas: a

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ A *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* (Berlim, 1879) de Eduard von Hartmann, discípulo de Schopenhauer, é citada no prefácio do *Esquisse* como outra das mais

humanidade prova o valor da vida com o próprio facto de a procurar. O cálculo dos prazeres e das dores a que eles apelam é inalcançável e, em qualquer caso, condicionado por ilusões psicológicas que no plano das recordações dão mais relevo à dor que ao gozo e fazem ignorar o prazer geral de viver e de agir. Não se podem extrair conclusões pessimistas de uma análise da natureza do prazer, que estaria sempre ligado a uma *necessidade*, nem se pode demonstrar que o estímulo da necessidade seja em todos os casos desagradável. No plano moral, a superioridade de um ser provém de uma acentuada especialização que lhe permite viver intensamente, unida à capacidade de reagir com motivações ainda mais enérgicas da vontade. Neste sentido, se não for convertido num sistema, o pessimismo é apenas esta percepção mais viva dos lados negativos da existência, que pode levar a reagir activamente contra eles.

Nenhuma das duas perspectivas se apoia em argumentos científicos, dependendo antes de apreciações tão individuais como arbitrárias. Mais correspondente ao estado da ciência pareceria a terceira hipótese, que concebe a natureza como “indiferente”. O oceano, que na imensidade caótica dos seus movimentos frustra qualquer tentativa de abrilhantar a natureza atribuindo-lhe fins, é o símbolo desta neutralidade. A maneira cativante com que descreve esta hipótese poderia quase induzir a crer que Guyau queira apresentá-la como sua. E de um certo ponto de vista, pelo que exprime de negativo nos confrontos com as duas hipóteses anteriormente consideradas, ela é verdadeiramente subscrita. Todavia, recusa-se a aprová-la enquanto visão por sua vez dogmática da realidade ou pretensão de conhecer o fundo das coisas e de derivar daí uma lei definida para a conduta. É visível neste tema uma marca da precaução antimetafísica de Kant, que na *Crítica da razão pura* reputava indemonstrável tanto a existência como a não existência de um finalismo na natureza.

Para avaliar plenamente o sentido da posição assumida por Guyau, é oportuno confrontá-la com a que ressalta das notas que Nietzsche colocou à margem destas páginas do *Esquisse*. O ponto de maior consenso parece ser o da exclusão da hipótese pessimista. Ele exprime aprovação (“sim”) onde Guyau afirma que “esta fórmula que se pretende científica não tem de facto sentido”³¹. Convém ainda notar que o sofrimento pode não ser o

recentes obras de ética. Fouillée, que a tinha discutido como obra representativa da moral pessimista na Alemanha, contestava a Hartmann poder fundar a fraternidade sobre o pessimismo, que segundo ele teria levado mais facilmente o indivíduo a cultivar egoisticamente as suas limitadas possibilidades de satisfação (*Critique des systèmes de morale contemporains*, Paris, Baillière, 1883, pp. 264-267).

³¹ *Notas à margem e sublinhados* de F. Nietzsche ao *Esquisse de Jean-Marie Guyau*, n.º 58. A numeração refere, em ordem progressiva, os passos de Guyau assinalados por Nietzsche e remete para o apêndice da edição italiana citada. Na atribuição de uma numeração progressiva às anotações de Nietzsche, inspirei-me no critério seguido por

pior mal para o homem, se funcionar como estímulo à ação, e que o espinho da necessidade, pelo menos se inferior a um certo limiar, pode acabar por tornar-se agradável³². Exprime, pelo contrário, perplexidade onde Guyau faz coincidir a existência do mundo com a sua desiderabilidade³³, imputando-lhe assim explicitamente um excesso de indulgência em relação ao ponto de vista optimístico. Mas o que interessa sobretudo sublinhar é que Nietzsche identifica como sua, anotando “moi”, a hipótese da indiferença da natureza que Guyau tinha *ilustrado* com tanta eficácia sem no entanto aderir a ela. O equilíbrio de vida e morte de uma natureza não constrangida a ser fecunda, a agitação do oceano que dá e tira a vida com a mesma indiferença, o equilíbrio do bem e do mal que se neutralizam no universo tal como os diversos movimentos das ondas: eis os temas nos quais, como observa já Fouillée, Nietzsche pôde reconhecer “a própria doutrina de eterno equilíbrio e de eterno retorno”³⁴. Da metafísica da indiferença da natureza ilustrada no *Esquisse* deriva uma forma extrema de “cepticismo moral” que faz coincidir a vontade imoral com a vontade normal de todos os seres e que acabaria também ele por ser congénito a Nietzsche, como se depreende de uma breve mas inequívoca anotação de idêntico teor (“moi”)³⁵. Pelo contrário, nada poderia ser mais distante da sensibilidade de Guyau que esta ideia de uma natureza reduzida à luta entre uma infinidade de egoísmos ou de indivíduos atomisticamente concebidos³⁶.

Hans Erich Lampl na sua edição (*Randbemerkungen und Unterstreichungen F. Nietzsches zu Guyaus “Esquisse d’une morale sans obligation ni sanction”* in *Zweistimmigkeit-Einstimmigkeit? F. Nietzsche und J.-M. Guyau*, Cuxhaven, Junghans, 1990). As duas numerações não coincidem, dado que Lampl segue a ordem de recorrência das passagens na segunda edição do *Esquisse* e além disso atribui um número único a todas as passagens anotadas que aparecem numa mesma página. A transcrição de Lampl não se afasta da de Peter Gast, seguida já por E. Bergmann na anterior edição das *Randbemerkungen* publicada em apêndice à tradução alemã do *Esquisse* (*Sittlichkeit ohne Pflicht*, Leipzig, Klinkhardt, 1909).

³² *Notas à margem*, n° 59 e n° 60.

³³ *Ibidem*, n° 62.

³⁴ A. Fouillée, *Les jugements de Nietzsche sur la morale anomique de Guyau d’après des documents inédits*, in *Nietzsche et l’immoralisme*, Paris, Alcan, 1902, pp. 175 ss; já anteriormente publicado na *Revue Philosophique* (1901), II, pp. 569-599.

³⁵ *Notas à margem*, n° 64.

³⁶ “No fundo do mecanismo universal pode-se supor uma espécie de atomismo moral, a luta entre uma infinidade de egoísmos. Poderia então haver na natureza tantos centros quantos os átomos, tantos fins quantos os indivíduos [...] e esses fins poderiam ser opostos; o egoísmo seria então a lei essencial e universal da natureza. Noutros termos, haveria coincidência do que chamamos a vontade imoral no homem com a vontade normal de todos os seres. Seria talvez este o cepticismo moral mais profundo.” (Jean-Marie Guyau, *Esquisse*, pp. 102-103 [44-45]).

Da autonomia à moral da dúvida

Abandonado o terreno do dogmatismo metafísico, Guyau desloca-se para o da filosofia crítica. Um ajuste de contas impõe-se aqui acima de tudo com a ética kantiana, definida como uma “moral da incerteza prática”, e seguidamente com os desenvolvimentos do neocriticismo de Renouvier (“moral da fé”) e com a síntese original de filosofia crítica e filosofia evolucionista tentada por Fouillée (“moral da dúvida”).

A necessidade de empreender uma crítica aprofundada do racionalismo moral tinha já sido seguramente solicitada por Fouillée, que na sua *Crítica dos sistemas morais contemporâneos* lamentara, em páginas muito penetrantes, a excessiva desenvoltura com que os kantianos, no seu desprezo pelas ciências concretas, históricas e psicológicas, se tinham julgado dispensados de estender a crítica da razão do campo especulativo ao moral. Algumas ideias especulativas das análises de Fouillée são retomadas pelo seu jovem admirador, pondo em relevo que a vontade moral não pode abstrair de todo o objecto e permanecer puramente formal³⁷.

No seu formalismo – reconhece Guyau – a moral kantiana subtrai-se às objecções que possam ser erguidas, em nome do relativismo cultural em que ciência desemboca, contra as posições intuicionistas que privilegiam um determinado bem material. A pureza da intenção subtrai-se de facto às críticas que possam recair sobre o conteúdo da acção. Mas, pergunta-se Guyau, tem o sentimento de obrigação que Kant liga à intenção boa verdadeiramente o carácter “supra-sensível” que ele pretende? Ou não é antes, como compreenderam os moralistas ingleses, de origem “sensível”, consistindo na resistência que, ao empreender uma escolha, encontramos por efeito de leis naturais? Não o admitindo, Kant ficou limitado a deter-se frente ao “mistério” de um sentimento patológico, o “respeito”, provocado unicamente pela forma da lei moral.

É preciso então questionar a ideia mesma de um sentimento provocado por uma pura forma ou a de um dever indeterminado e puramente formal. O dever não habita na consciência se não se aplicar a um conteúdo e se não se dirigir a alguém. O sentimento da obrigatoriedade só pode nascer da representação da lei “em razão da sua matéria sensível e do seu fim”. A sua universalidade permanece vazia e inactiva enquanto não for concebida como universalidade de qualquer coisa ou for objecto do sentimento. Uma pura relação com a universalidade enquanto tal não poderia produzir senão uma satisfação *lógica*, que seria por outro lado satisfação de um instinto *lógico*, isto é, de uma tendência natural. É impensável que um ser humano persiga um objectivo considerando-o indiferente, atribuindo assim valor moral unicamente à vontade de o alcançar: se assim

³⁷ A propósito, veja-se A. Fouillée. *Critique*.... livro IV, parte I, cap. I.

fosse, a indiferença acabaria por atingir a própria vontade. Logo, o imperativo não basta: é necessário que a inteligência o aprove e que o sentimento se ligue ao seu objecto. Na variedade das suas funções, o interesse está todo ele co-envolvido na acção moral: “Estes elementos, o agradável, o útil, o belo encontram-se todos na impressão produzida pela ‘razão pura’ ou pela ‘vontade pura’.”³⁸

O progresso realizado por Kant com a superação das morais heterónomas e a afirmação da “autonomia” do agente moral que se subordina a uma ideia universal de que ele mesmo, enquanto razão, é autor, é reconhecido como o pressuposto doravante imprescindível do pensamento ético moderno e da proposta de que Guyau se faz portador. A “revolução” deve porém ser completada mediante uma consideração mais aprofundada das condições de uma “verdadeira autonomia”, que não comporta a uniformidade de um só ideal, mas sim a multiplicação e a variedade dos ideais individuais – o que, formulando sinteticamente o programa no prefácio da obra, designa como passagem da autonomia à “anomía”³⁹.

O neocriticismo de Charles Renouvier e Secrétan é caracterizado de um modo correcto, se bem que com alguma simplificação, como uma forma de kantismo alterado que subordina a razão pura à razão prática e tem como resultado subtrair o dever a toda a espécie de justificação racional e fazer dele mesmo o termo de uma “fé”⁴⁰. Frente a este apelo tautológico ao “dever de crer no dever” torna-se ilegítimo pôr a questão, suscitada por utilitaristas e evolucionistas, de saber se ele não terá uma origem natural. O domínio da fé religiosa, que transparece ainda em alguns postulados da moral kantiana, traduz-se numa directa absolutização da “fé moral”.

Esta não pode reivindicar mais do que uma assaz problemática “evidência interior” a que falta todo o carácter de “verdade”, se por verdade se deve entender a conexão de uma série de fenómenos que se sustêm

³⁸ *Esquisse*, pp. 110-115 [52-56]. Esta última frase é aprovada por Nietzsche com um “bravo!”. Mas se ele concorda com a ideia de uma sinergia das faculdades de entoação estética, declara ao invés “inútil” que a inteligência “aprove” o imperativo ou que o sentimento se ligue a um objecto, presumivelmente porque “o mestre do eterno retorno”, como conjectura Fouillée, “pretenderia criar valor num mundo em que nada tem definitivamente valor”; cf. *Notas à margem*, n.º 67 e n.º 66, e A. Fouillée, *Les jugements de Nietzsche...*, p. 172.

³⁹ A moral futura, lê-se aqui, “não será apenas αὐτόνομος, mas ἄνομος” (p. 3 [9]). Sobre o significado da categoria de anomia em Guyau e um confronto com a posição de Durkheim, veja-se M. Orrù, “L’anomia come concetto morale: Jean-Marie Guyau ed Emile Durkheim”, *Rassegna italiana di sociologia*, XXIV, n.3, (julho-setembro 1983), pp. 429-451; Id., *Anomie, History and Meaning*, Winchester, Allen & Unwin, 1987; A. Izzo, *Anomia*, Bari, Laterza, 1966.

⁴⁰ Para uma representação análoga, mas mais articulada, do neo-criticismo, veja-se a já mencionada *Critique* de Fouillée, livro II: “A moral do criticismo fenomenista”, que representa a fonte próxima dos juízos expressos por Guyau.

reciprocamente⁴¹. Para conquistar este carácter, não se pode evitar a submissão ao crivo da dúvida e da ciência, que é talvez impotente para construir uma ética, mas pode pelo menos desimpedir o terreno de crenças não justificadas. Ao dever de crer tem o não crente o direito de opor o dever de duvidar. Que posteriormente, a favor do dever, se aduza a “necessidade social”, isto é, a suposta função indispensável que ele cumpre na manutenção da sociedade, mesmo disto é lícito duvidar. Tanto mais quanto esta necessidade poderá ser provisória. Pode-se, de facto, supor que aconteça ao dever “manchado de sangue e de lágrimas” o que já aconteceu à fé religiosa: que perca o carácter de necessidade social de que se revestiu durante uma longa época histórica. Ele tenderá então a confundir-se sempre mais com “o desenvolvimento regular e normal do eu”⁴².

A moral da dúvida, ou melhor, da “relatividade dos conhecimentos” na formulação que tinha recebido de Fouillée, parece portanto a Guyau, na conclusão deste reconhecimento dos motivos de fraqueza das várias expressões do dogmatismo metafísico e moral, a posição em que melhor se pode apoiar para a fundação da moralidade. O princípio da relatividade dos conhecimentos decorre da própria análise da estrutura da consciência, a qual – repete Guyau com Fouillée – “não se põe a não ser pondo frente a si outras consciências semelhantes”; possui um alcance moral ao actuar como princípio restritivo do egoísmo teórico (o dogmatismo) e prático (a injustiça). Mas a dúvida não permanece para Fouillée, e muito menos para Guyau, a última palavra: uma dúvida completa acabaria por abster-se, não somente da injustiça, mas da acção em geral. Dentro dela é possível descobrir “uma crença vaga que se ignora a si mesma”: colocado entre diversas hipóteses, o homem nunca fica suspenso numa *epoché* pirroniana, acabando por escolher segundo hábitos mentais e crenças que lhe são próprios e específicos. Uma mera referência ao “incognoscível” não está em condição de fornecer qualquer critério, nem orientativo nem limitativo, da conduta. Para que possa actuar, é preciso que “seja representado em relação com o meu acto”, como um ideal ou como um futuro em cuja realização eu possa intervir⁴³. Aqui se insere a teoria, enunciada por Fouillée e partilhada pelo seu discípulo, das “ideias-força”, que con-

⁴¹ *Esquisse*, p. 120 [60]. Merece ser assinalado o acordo expresso por Nietzsche (com um “bem”) a esta definição de verdade: “Ela não tira a sua evidência e a sua prova de um simples estado de consciência, mas do conjunto dos fenómenos que se ligam e se sustentam uns aos outros” (*Nota à margem*, n.º 69). Em geral, nas anotações a esta secção pode-se notar um acordo incondicional com a luta empreendida por Guyau contra o dogmatismo moral em nome das instâncias da ciência e da dúvida, bem como a sua previsão de que o dever, correspondendo a uma época de transição, estaria destinado a perder toda a justificação histórica.

⁴² *Esquisse*, p. 12.

⁴³ *Ibidem*, pp. 129-132 [68-71].

cebe a ideia como um começo de acção e a acção que a realiza como uma verificação da ideia. Assim sendo, o “altruísmo intelectual”, que nos permite pensar os outros e pormo-nos no lugar deles, torna-se princípio de um “altruísmo moral” que impele a amá-los e a agir em seu favor⁴⁴. A perspectiva “liberal” do reconhecimento dos direitos amplia-se numa orientação mais vasta até à fraternidade ou solidariedade universal. Todavia, a esta ampla base de ideias partilhadas, o discípulo acrescenta, cuidadosa e respeitosamente, uma pequena mas importante inversão de perspectiva: a simpatia é o pressuposto e não uma consequência da capacidade de pensar os outros. “Cremos efectivamente – escreve – que existe uma espécie de ‘altruísmo intelectual’; só que, segundo nós, este desinteresse da inteligência é apenas um dos aspectos do altruísmo moral em vez de ser o seu princípio.”⁴⁵

A potenciação da vida e as hipóteses metafísicas

A vida precede, portanto, a consciência. E é no movimento expansivo da vida que Guyau busca o princípio mesmo da moral. Uma tal referência à vida devia suscitar, já entre os contemporâneos, bastante perplexidade e a acusação ao autor de ter ficado preso numa concepção “metafísica”⁴⁶. Mas o hábito, ao que parece não recente, de desqualificar uma proposta teórica rotulando-a de ‘metafísica’ nem sempre é útil à sua compreensão. Para verificar se a acusação tem sentido de pouco serve analisar em si mesma a noção de vida ou remontar às tradições no interior das quais foi elaborada e a que Guyau pôde remeter-se, desde a romântica à evolucionista⁴⁷; convém antes examinar o modo como é introduzida.

⁴⁴ “O altruísmo moral tem a sua origem nesta espécie de altruísmo intelectual, de desinteresse intelectual que faz que possamos pensar os outros, pormo-nos no lugar deles, transpormo-nos *neles* com o pensamento. A consciência, projectando-se assim nos outros seres e no todo, liga-se aos outros e ao todo com uma ideia que é ao mesmo tempo uma força.” (A. Fouillée, *Critique...*, p. X). Os lugares, citados por Guyau, em que Fouillée desenvolve em sentido positivo este ponto de vista são sobretudo o Prefácio e a Conclusão.

⁴⁵ *Esquisse*, p. 135 [73].

⁴⁶ Cf. por exemplo, Ch. Christophe, “Le principe de la vie comme mobile morale selon J.-M. Guyau”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, IX (1901), pp. 343-60 e 387-528; G. Aslan, *La morale selon Guyau et ses rapports avec les conceptions actuelles de la morale scientifique*, Paris, 1906.

⁴⁷ Vladimir Jankélévitch defendeu que Guyau se encontraria no ponto de confluência de duas tradições: a evolucionista, que sacrifica a ideia de vida às ciências e ao mecanicismo físico-químico, e o vitalismo da *Naturphilosophie* romântica, reproposto pelo biologismo contemporâneo, que tende a ligar-se ao ideal das ciências morais e adopta um vocabulário de tipo estético. Neste segundo movimento, representado sobretudo por Nietzsche e Bergson, “a vida não é mais a ‘existência’, no fundo estática, do organismo que trabalha para *conservar* o seu ser fisiológico com a nutrição e assegurar a perpe-

A categoria de vida é invocada para reconduzir ao terreno de uma moral que se pretende “científica” toda uma série de “factos”, o âmbito daquilo que é efectivamente “desejado”, antes que intervenham ulteriores especulações em torno ao “desejável”. A potenciação da vida é apresentada como “o fim natural das acções humanas”, em polémica com posições como a “epicurista”, que colocam o fim da acção numa investigação consciente do prazer. Os prazeres particulares, a entender aristotelicamente como consequências do cumprimento de actividades particulares e não como o seu objectivo, revestem-se de um valor secundário em relação ao próprio facto do viver e ao prazer mais fundamental que ele alcança⁴⁸.

O apelo à vida quer justamente sublinhar que por baixo da finalidade consciente há uma vontade de crescimento de si e de expansão para o exterior que opera em todos os seres. Este parentesco dos seres criará as premissas para as investigações etológicas que um seguidor de Guyau, Kropotkin, conduzirá sobre aquele fenómeno animal e humano de expansão vital que define de “apoio mútuo”⁴⁹. A intensificação da vida nos seres superiores é, por outro lado, imediatamente especificada como uma necessidade de actividade e de variedade na actividade. O pensamento, o trabalho e um amor generoso substituem rapidamente a indeterminação e cegueira do instinto. A consciência não intervém para destruir o instinto mas sim para fortalecê-lo, dado que uma única tendência expansiva é comum às duas esferas, consciente e inconsciente, da acção. A moral vem justamente ocupar aquele espaço-limite no qual a causalidade inconsciente dos impulsos se traduz em finalidade consciente⁵⁰. Se tivermos em conta que não atribui a este processo, diversamente do que acontece em Spencer, nenhum fim determinado, e que o desenvolvimento de uma forma superior de moralidade altruística depende de “hipóteses” individuais que não se podem demonstrar, há que convir que a “metafísica” de

tuação da sua espécie com a reprodução; é a duração espiritual de um indivíduo animado de uma consciência mais ou menos clara que tende não apenas a conservar-se, mas a *superar* o seu próprio ser e cuja evolução consiste num contínuo jorro de formas imprevisíveis.” (“Deux philosophes de la vie: Bergson, Guyau”, *Revue philosophique de la France et l'étranger*, II (1924), n.1 e 2, pp. 402-449).

⁴⁸ *Esquisse*, livro I, cap. I.

⁴⁹ Autor de *La morale anarchiste* (1891), P. Kropotkin recolheu mais tarde as suas investigações etológicas em *Mutual Aid* (1902). Tanto na *Moral anarquista* como mais tarde na *Ética* (1922), reconhece como imediatos precursores das suas próprias posições Spencer, mas mais especialmente Guyau.

⁵⁰ *Esquisse*, pp. 15-16 [83-84]. Para uma particular ênfase desta função da moral de Guyau, veja-se a interpretação de Fouillée em *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, Paris, 1889, pp. 94 ss. – A par de Guyau, um outro filósofo da vida, Georg Simmel, liga a moralidade à tendência do ser a afirmar uma lei da própria vida, mais do que a aspirações teológicas; cf. “Das individuelle Gesetz”, *Logos* (1913), trad. it., *La legge individuale e altri saggi*, a cura di F. Andolfi, Parma, Pratiche, 1995.

Guyau é de uma qualidade muito particular e que os críticos acima recordados “abusam do nome da metafísica” quando a tomam como sinónimo do que é contrário à ciência⁵¹.

Devemos tomar a sério o nosso autor quando, no prefácio, anuncia o programa de “determinar o alcance, a extensão e até os *limites* de uma moral *exclusivamente científica*”⁵². Para ele, é essencial começar por dar um fundamento sólido à moral partindo do princípio evolucionista da potenciação da vida. Os primeiros equivalentes do dever – a categoria kantiana que Guyau assume como ponto de partida da investigação negando-lhe embora o carácter transcendental – são localizados em poderes naturais – práticos, intelectuais e estéticos: o poder de agir que se associa à consciência de um dever correspondente; o de conceber ideias, forças que impelem também elas obrigatoriamente à acção, tendo em vista uma unificação do ser que constitui a sua moralidade profunda; e, por fim, o de experimentar sensações estéticas superiores, que ao rasgarem o véu da individualidade criam laços e obrigações particulares. Em geral supõe-se que seja a consciência do próprio poder a suscitar o sentimento de uma obrigação, tanto mais premente e amplo quanto mais amplos são os poderes de que cada um dispõe⁵³. Susceptível de ser partilhada nos seus princípios gerais, esta parte da moral, não pode porém dar lugar, justamente porque fundada em “factos”, a nenhuma forma de imperatividade absoluta e categórica.

Igualmente essencial parece a Guyau instituir, para além desta moral positiva, uma construção posterior que depende de hipóteses individuais.

⁵¹ A observação é de Ladislav Spasowski, a quem se deve uma das melhores monografias sobre a moral de Guyau. Esta, segundo o juízo do crítico – um juízo, cremos, muito sensato – “não compreende de facto a vida no sentido de uma entidade metafísica, como uma fonte ontológica de energia, como uma força superior que se eleva por cima do mundo real de onde daria impulso aos fenómenos do mundo da experiência, mas assume a vida como um facto dado: temos que lidar com seres vivos.” (*Les bases du système de la philosophie morale de Guyau*, Thèse, Berne, 1908, pp. 58 e 64 ss). Guyau limitar-se-ia, em suma, a dar uma representação do desenvolvimento da vida “normal”, que conduz a uma síntese sempre mais perfeita de diferenciações e integrações do indivíduo (*ibidem*, p. 62).

⁵² *Esquisse*, 2ª ed., Paris, Fayard, 1985, p. 10.

⁵³ *Esquisse*, pp. 26 ss [94 ss]. O ponto de partida para esta inversão da relação entre consciência do dever e consciência do poder fora dado uma vez mais por Fouillée nas páginas da sua *Critique* destinadas a discutir o tratamento de Kant ao problema, que inferia a existência de um poder a partir da consciência do dever. “Resta esclarecer – tinha observado nessa ocasião – se, pelo contrário, não é necessário ter consciência do poder para ter verdadeiramente consciência do dever.” (p. 160). Derivar o dever do poder havia de suscitar, inversamente, uma reacção de perplexidade em Nietzsche, que colocou dois pontos de interrogação junto às passagens de Guyau que tratam da questão. O motivo não é difícil de imaginar: se podia valorizar o primado atribuído ao poder, não havia motivo para fazer dele a base para uma nova fundação do sentimento “moral” de obrigação.

Mas estas, por sua vez, pelo seu próprio carácter “arriscado”, não podem traduzir-se em imperativos categóricos nem vincular universalmente. Tão-pouco estas hipóteses, que por incidirem sobre a substância das coisas e o destino dos seres podem ser ditas metafísicas, comportam a sujeição dos indivíduos a um destino metafísico pré-fixado, a uma qualquer suposta lei da realidade resultante do procedimento “indutivo” de que emanam. Sou eu que “crio” as razões metafísicas dos meus actos a partir de inferências que têm como ponto de partida um saber empírico e limitado⁵⁴. Destas razões prováveis não faz de modo algum parte aquela objectividade que os kantianos reconheciam à lei moral universal, nem sequer a universalidade que um outro crítico do universalismo kantiano, Simmel, atribuiria dentro em pouco à “lei individual”, isto é, àquele dever-ser ideal que emana de um modo objectivamente recognoscível da dinâmica de cada vida individual⁵⁵.

Ao contemplar uma duplicidade de níveis – uma moral dos factos e um nível superior de hipóteses metafísicas individuais que podem justificar o puro desinteresse levado até sacrifício sem recompensa – a solução dualista do problema moral encontra-se marcada por uma visão acentuadamente heróica da vida moral e não regista o mínimo sinal daquela novidade que foi progressivamente acontecendo na modernidade: a “moralização” da vida quotidiana. Não se poderia sustentar que até as mais comuns escolhas éticas, que Guyau inscreve na “moral dos factos”, são na verdade enfrentadas com o auxílio daquelas hipóteses “metafísicas” individuais que ele queria reservar só para escolhas cruciais?

A anomia

A condição moral, característica dos tempos modernos, na qual se confrontam e convivem inúmeros planos individuais de vida é designada com o antigo termo grego “a-nomia”, que Guyau utilizara no *Esquisse* e dois anos mais tarde em *L'irrégion de l'avenir* (1887), para indicar o “individualismo religioso”, portanto, bastante antes de Durkheim, que na

⁵⁴ No capítulo dedicado ao “risco” na especulação”, o procedimento de formação da lei “hipotética” da conduta é descrito assim: “Eu *sei* uma coisa; por hipótese e seguindo um cálculo *pessoal* de probabilidade, *infero* daí uma outra (por exemplo, que o desinteresse é o fundo do meu ser e o egoísmo a mera superfície, ou vice-versa); por dedução, tiro daí uma *lei* racional da minha conduta. Esta lei é uma simples consequência da minha hipótese, e não me sinto racionalmente *obrigado* a não ser enquanto a hipótese me pareça a mais provável, a mais verdadeira para *min*.” (*Esquisse*, pp. 229 ss [146]). Veja-se a propósito L. Mugnier-Pollet, “Pour une éthique probabilitaire d’après J.-M. Guyau”, *Revue universitaire de science morale*, Genève (1966), pp. 39 ss.

⁵⁵ Sobre a dificuldade do pretenso objectivismo da lei individual simmeliana, remeto para a minha introdução à edição italiana do já citado *La legge individuale e altri saggi*.

introdução (de 1893) a *La division du travail social* o retoma numa aceção negativa que acabaria por se tornar dominante e obscurecer o uso originariamente feito por Guyau. No próprio ano da sua publicação, Durkheim fez a recensão de *L'irréligion*, sem todavia discutir expressamente o conceito de anomia⁵⁶. A primeira introdução a *La Division*, quase completamente eliminada nas edições subsequentes, contém, pelo contrário, uma transparente alusão polémica ao uso positivo deste conceito por parte de Guyau: “Corre-se o risco de enfraquecer o sentimento de obrigação, que seria a existência do dever, ao admitir que haja nele uma moralidade, talvez mesmo superior, que consiste nas criações livres do indivíduo, que não seja determinada por nenhuma regra, que seja essencialmente *anômica*. Nós defendemos, pelo contrário, que a *anomia* é a negação de qualquer moral”⁵⁷.

Durkheim não se enganava ao apreender o ponto crucial da distância entre a sua própria teoria e a de Guyau numa diferente consideração das “criações livres dos indivíduos” e da sua função em relação à crise das certezas tradicionais. Para Guyau, a anomia representava um aprofundamento da autonomia kantiana, um modo de levar às consequências extremas a instância que está na base dela; mas ao conter a justificação de comportamentos diferenciados constituía, por outro lado, a antítese da uniformidade prescrita pelo racionalismo kantiano. “Kant [...] acreditou que a liberdade individual do agente moral podia conciliar-se com a universalidade da lei. [...] Mas no ‘reino das liberdades’ a boa ordem deriva precisamente de não haver nenhuma ordem previamente imposta [...]. A verdadeira ‘autonomia’ deve produzir a originalidade individual e não a uniformidade universal.”⁵⁸ Ela configura, não só no plano moral mas no social, uma estratégia para enfrentar o declínio das crenças aceites, a ‘morte de Deus’, exactamente oposta à durkheimiana, que reage à crise mediante um apelo à crença humanística na igualdade dos indivíduos e à autoridade imperativa e sancionante da sociedade⁵⁹.

⁵⁶ E. Durkheim, “Guyau. L'irréligion de l'avenir, étude de sociologie”, *Revue philosophique*, XXIII (1887), pp. 299-311

⁵⁷ E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Alcan 1893, p. 32. O sociólogo volta difusamente ao tema da anomia no primeiro capítulo do terceiro livro de *La Division* (“A divisão do trabalho anômico”) e no estudo sobre o suicídio. Para uma ampla informação e discussão de toda esta questão, remeto para o estudo citado de Marco Orrù, que já preconizava uma revitalização do pensamento de Guyau para um enriquecimento da teoria social numa direcção não durkheimiana.

⁵⁸ *Esquisse*, p. 271 [147]. O elogio da diversidade e da heterodoxia não exclui porém em Guyau a expectativa de que as perspectivas individuais possam, no essencial, aproximar-se.

⁵⁹ Nesta perspectiva, a sociedade permanece uma instância exterior ao indivíduo. Mesmo quando Durkheim tomou a defesa do individualismo num célebre panfleto sobre os intelectuais, não conseguiu superar a imagem iluminista de indivíduos essencialmente

A unidade e a harmonia, que estão decerto também no centro das preocupações de Guyau, podem ser garantidas bem melhor através da variedade das crenças e dos comportamentos. “Quanto mais e diferentes forem as doutrinas que disputam entre si a preferência dos seres humanos, tanto melhor será para o acordo futuro e final.”⁶⁰ Este é igualmente o fio subtil mas sólido que liga a doutrina de Guyau a algumas perspectivas anarquistas⁶¹.

Nem todas as hipóteses são porém de igual valor. No plano histórico-evolutivo é possível reconstruir, como faz Guyau na sua última e monumental obra, *L'irréligion de l'avenir* (1887), um “progresso das hipóteses metafísicas”. Embora admita como princípio uma pluralidade de hipóteses, virtualmente tão numerosas quanto os indivíduos, Guyau acaba por privilegiar constantemente, nas suas exemplificações do significado da “aposta” metafísica, uma visão do mundo em que é contemplado um elevado grau de abnegação – tão elevado que pode até prever a dádiva da vida pelos outros, o “sacrifício definitivo” que viola a lógica utilitária da recompensa (que é ainda a do egoísmo iluminista). A esta atitude de solidariedade social consumada corresponde um sentimento cósmico e pós-religioso (não anti-religioso) de pertença a uma grande sociedade, que abraça, para além da humanidade, a totalidade dos seres e, no plano teórico, a hipótese mais elevada a que o desenvolvimento dos grandes sistemas ideais religiosos e metafísicos conduziu: o monismo da natureza⁶². Paradoxalmente, este ponto culminante das construções metafísicas que substituíram progressivamente os dogmas religiosos não comporta, como justamente a ideia de monismo poderia sugerir, uma dissolução dos indivíduos, mas fornece o contexto no qual pode ser finalmente posto de modo não dogmático o problema da imortalidade do que há de mais pessoal nos indivíduos⁶³.

iguais (“L’individualisme et les intellectuels”, *Revue Blue*, sec. IV, X, (1898); trad. it., “L’individualismo e gli intellettuali”, in *Id.*, *La scienza sociale e l’azione*, Milano, Il Saggiatore, 1972).

⁶⁰ *Esquisse*, pp. 231 [148]. As palavras “pour l’accord futur et final” foram acrescentadas na segunda edição.

⁶¹ Sobretudo na já referida perspectiva de Kropotkin. Nas histórias do individualismo dos inícios do século XX, a figura de Guyau é constantemente associada à do anarquista russo e por vezes à de Tolstoi, sob a rubrica do “individualismo anarquista” (G. Calò, *L’individualismo etico nel secolo XIX*, Stab. Tip. della R. Università, Napoli, 1906) ou “instintivístico” (G. Vidari, *L’individualismo delle dottrine morali del secolo XIX*, Milano, Hoepli, 1909). Mas o tema da construção da harmonia através da variedade das crenças está presente na tradição da filosofia da vida, de Schleiermacher a Simmel.

⁶² Sobre o naturalismo monista, veja-se o cap. V da terceira parte de *L’irréligion de l’avenir*, Paris, Alcan, 1887, pp. 436-479.

⁶³ Limite-me a assinalar aqui, sem poder ilustrá-la, esta teoria muito particular da imortalidade, que sem fazer referência a qualquer transcendência, não coincide todavia

Intensidade, expansão, violência

A correlação que Guyau estabelece entre intensificação e expansão da vida, e que constitui certamente um dos pontos centrais da sua teoria ética, não deixou também ela de suscitar, desde os inícios, muitas polémicas.

A vida pode ser concebida, de um certo ponto de vista, como uma espécie de “gravitação sobre si mesma”, correspondendo, no plano biológico, à nutrição; mas esta sua intensificação cria as premissas pelas quais ela se dirige para o exterior, reproduzindo-se. A conservação não é entendida como uma simples recuperação das forças, mas como acumulação de um excesso de forças que exige dispendir-se através da geração, protótipo de toda a forma de fecundidade – intelectual, prática e sentimental. Este “dispendio” (*dépense*), pelo menos se for mantido dentro de certos limites, não representa uma perda mas faz parte da realização normal da existência. “Há uma certa generosidade que é inseparável da existência e sem a qual se morre, se se definhar interiormente. É preciso florescer; a moralidade, o desinteresse são as flores da vida humana.”⁶⁴ Vale a pena notar que encontramos aqui uma primeira formulação daquela teoria da *dépense* que, valorizada por Nietzsche, encontraria amplos desenvolvimentos na filosofia antropológica francesa do século XX, de Mauss a Bataille⁶⁵.

Ela coloca-se em alternativa à concepção dada pela escola inglesa aos instintos de simpatia e sociabilidade, e em particular Spencer que os apresenta como adquiridos no curso da evolução, e daí como mais ou menos adventícios. Ao contrário, para Guyau “no próprio seio da vida individual há uma evolução que corresponde à evolução da vida social e a torna possível, que é a causa dela em vez de ser o seu resultado.”⁶⁶ A distinção entre a teoria de Spencer, que faz adquirir ao indivíduo os instintos de simpatia no curso da evolução, e a de Guyau, que afirma que eles se encontram nele originariamente, pareceu especiosa a alguns críticos. Um deles observa: “Que importa que o sacrifício pessoal pela ideia [...] seja um resultado da evolução superior do instinto social ou uma aquisição social que depura o nosso egoísmo primitivo e o força a preferir

com a doutrina idealista da mera sobrevivência através da obra. Num número monográfico de *Sociétés* dedicado a Guyau, um crítico francês viu recentemente nela, não sem razão, um traço capaz de caracterizar a inteira posição de Guyau (Jean Claude Leroy, “Guyau, philosophe de l’immortalité”, *Sociétés*, n. 58 (1997/4), pp. 5-12).

⁶⁴ *Esquisse*, p. 24 [91].

⁶⁵ Cf. M. Mauss, “Essai sur le don”, *Année sociologique*, I (1923-1924), trad. it., *Saggio sul dono*, em *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1991; G. Bataille, “La notion de dépense”, em *La part maudite*, Paris, Editions de Minuit, 1967, trad. it., *Il dispendio*, a cura di Elena Pulcini, Roma, Armando, 1997.

⁶⁶ *Esquisse*, p. 25 [92].

a parte melhor? O essencial é que ele exista no estado de realidade activa e benéfica.”⁶⁷ Mas Guyau tinha boas razões para manter firme a sua pequena inovação teórica: estava de facto convencido de que se a tendência egoísta ao prazer fosse posta na base das acções, à maneira dos hedonistas, a passagem do eu ao não eu, do interesse pessoal ao interesse comum, estaria comprometida. Uma vez pressuposto como originário um apego unívoco do eu a si mesmo, a causa do eu está sempre destinada a prevalecer, porque “no eu há qualquer coisa *sui generis* de irredutível”⁶⁸. Ele prefere assim postular um estado de vida por assim dizer anterior às oposições: no seu desenvolvimento em grande parte inconsciente, a vida criaria formas diferenciadas de actividade que só adquirem um carácter egoísta e altruísta depois de se terem tornado conscientes. Tão pouco é detectável nas origens uma condição de busca exclusiva do prazer egoísta, quão pouco é aceitável em geral uma condição correspondente à hipótese do puro desinteresse⁶⁹.

Um dos primeiros leitores a pôr em dúvida a correlação necessária de intensidade e expansão em sentido altruístico da vida foi Nietzsche, que no entanto mostra partilhar, antes e depois de ter conhecido o livro de Guyau, a ideia de que a autoconservação, como simples manutenção de um dado nível de existência, depende da prodigalidade da expansão de si⁷⁰. Considera “o cúmulo da distorção” a interpretação que o filósofo francês dá deste excesso como tendência da vida a sacrificar-se, exprimindo-se assim: “À parte as secreções e os excrementos qualquer vida quer sobretudo dar livre curso à vontade de poder”⁷¹. Mas mesmo um autor globalmente próximo das posições de Guyau e fortemente polémico contra a vontade de potência nietzscheana, como Fouillée, pergunta se uma medição quantitativa da vida consente verdadeiramente em concluir, como faz Guyau, que a vida mais intensa coincida sempre com a vida

⁶⁷ E. Fournière, *La morale après Guyau*, p. 270.

⁶⁸ *Esquisse*, p. 297 [127].

⁶⁹ Para esta interpretação, cf. H. Høffding, *Philosophes contemporains*, Paris, Alcan, 1907, p. 128 e L. Spasowski, *op. cit.*, p. 40 ss. Este último resume assim o ponto de vista de Guyau sobre a questão: “A vida, que surge sob diferentes formas de actividade ao longo do desenvolvimento, não tende de facto desde o começo à satisfação das tendências ditas egoístas ou altruístas, uma vez que exclui umas e outras tomadas no sentido absoluto do termo, tende ao desenvolvimento de si mesma.” (p. 41).

⁷⁰ O instinto básico da vida tende à “expansão de potência” e pode reclamar o sacrifício da autoconservação (*La gaia scienza*, 349, Vol. V, 2, p. 252). O ser vivo “faz tudo para não se conservar, para se tornar mais”; (*Frammenti postumi* 1888: 14 [121], vol. VIII, 3, p. 91). O génio é um “dissipador”. Além do mais, a conservação de si é uma “consequência da expansão de si” (FP 1885-1886: 2 [68], vol. VIII, 1, p. 80). As citações são extraídas da edição Adelphi das *Opere di F. Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, 1967ss.

⁷¹ *Notas à margem*, n.º 28.

mais extensa e generosa. Não poderia suceder que “a energia vital, e até psíquica, se manifeste no domínio sobre os outros e no uso deles para os nossos próprios fins, em vez de manifestar-se na subordinação de nós mesmos a fins universais?”⁷² A intensificação pode cumprir-se segundo duas direcções diversas, centrípeta e centrífuga, de onde seria necessário estabelecer mais expressamente que “a direcção altruística é o único meio normal de manter a vida individual no seu máximo de energia”⁷³. O sentido da sua observação está, podemos presumir, na vontade de atribuir um peso mais decisivo à instância da consciência, se é que nos queremos subtrair à ambivalência da vida.

Mas não é preciso supor o bom Guyau tão ignorante dos aspectos duros e violentos da existência. Mesmo que não tivesse tido uma experiência directa, tê-los-ia não obstante aprendido com as descrições da luta pela vida dos moralistas ingleses. A selecção através da força é uma realidade que conhece bem e foi mesmo, segundo ele, uma condição de progresso. Mas se ela exprime já de certo modo o triunfo do melhor, há a esperança que de futuro a vontade cumpra o que agora faz a força⁷⁴. O desenvolvimento “normal” do ser humano implica uma consciência crescente do que, diz Guyau apelando a uma espécie de senso comum filosófico-moral, todos os sistemas morais de um modo ou de outro ensinaram: que “o indivíduo não pode viver unicamente de si e por si, que o egoísmo é uma restrição da esfera da nossa actividade”, e daí que o ser humano se encontra face à alternativa de “definhar ou abrir-se”. Se aqueles sistemas podem ter abusado de uma linguagem sacrificial, não se pode contestar que “a virtude seja fecundidade moral, alargamento do eu, generosidade”⁷⁵.

Quanto à violência – observa Guyau num passo de *Education et hérédité* (1889, póstumo), respondendo precisamente à objecção segundo a qual “a fecundidade das nossas diversas capacidades interiores poderia satisfazer-se tanto na luta como no acordo com os outros” – mesmo admitindo que sejamos capazes de triunfar sobre a resistência dos outros, ela expõe-se à servidão em relação ao grupo dos aliados a quem devemos recorrer e sobretudo altera interiormente a vontade. “O violento sufoca a parte simpatética e intelectual do seu ser, ou seja, o que há nele de mais complexo e de mais elevado do ponto de vista da evolução.” Brutalizando os outros, embrutece-se a si mesmo, empobrece-se. Enfim, habituado a não encontrar mais obstáculos, o déspota deixa campo livre às suas inclinações mais contraditórias numa “atassia” completamente infantil⁷⁶. No

⁷² A. Fouillée, *La morale, l'art et la religion d'après Guyau*, p. 103.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *La morale anglaise contemporaine*, p. 376.

⁷⁵ *L'irréligion de l'avenir*, p. 351 ss.

⁷⁶ *Education et hérédité*, Paris 1889, p. 53. A passagem foi colocada em nota por Fouillée na segunda edição do *Esquisse* (Paris, Fayard, pp. 92-93).

Esquisse, este desequilíbrio que contrasta com o ideal humanístico de um desenvolvimento harmonioso das faculdades fora já assinalado num despota ambicioso, que numerosos filósofos do século XIX elegeram como símbolo de vontade de poder: Napoleão. A este homem que tentou imprimir a própria efígie sobre o mundo e substituir a própria vontade à dos outros, pode-se imputar uma inegável “fecundidade da vontade”, mas a “sensibilidade pobre” e “uma inteligência incapaz de criar” e submetida à ambição que acompanham esta hipertrofia da vontade atestam um desenvolvimento unilateral em detrimento de outros aspectos não menos importantes da fecundidade da vida⁷⁷.

A justificação racional do instinto social

A convicção de que viver mais intensamente traz consigo uma mais ampla socialidade e o abandono da violência em todas as suas formas, incluindo aquela mais subtil que se exprime na coacção do imperativo categórico, está na base do anúncio de uma “moral sem obrigação nem sanção”. Nesta espera “utópica” do declínio do sentimento de obrigação Guyau aproxima-se de Spencer. Mas o modo como este desaparecimento se realiza não poderia ser mais diferente aos olhos dos dois autores. O desaparecimento do sentido da obrigação é alcançado por uma via oposta à contemplada pelo filósofo inglês; não supondo que o instinto moral se torne irresistível, mas pelo contrário que o homem não seja mais possuído por nenhum instinto e subordine a sua conduta a um exame racional.

Avesso a admitir uma originariedade dos instintos sociais, Spencer prevê todavia que a evolução dos sentimentos morais conduza a um ponto no qual a obrigação, que implica resistência e esforço, deixará de o ser para se confundir com o instinto, com uma espécie de espontaneidade moral. O homem tornar-se-á, em suma, “instintivamente” moral⁷⁸. Mas pode ainda chamar-se moral um tal comportamento automático ou não comporta antes a ideia de moralidade sempre um elemento de análise consciente? Eis, para Guyau, um primeiro motivo para discordar da teoria spenceriana. Já na *Morale anglaise* tinha reivindicado para a consciência

⁷⁷ *Esquisse*, p. 23 [90s]. Segundo Fouillée, nestas passagens Guyau teria refutado “sem o saber “o sistema moral de Nietzsche: não só a ideia geral de que o nosso poder se satisfaria mais na luta do que no acordo, mas até temas particulares como o do grupo de “senhores” aliados e amigos. Mais ajustado é o diagnóstico fisiológico de Guyau, que vê no exercício do poder sobretudo o risco da desagregação e não um indício de saúde. Em Nietzsche assistir-se-ia constantemente a uma deformação das verdades mais simples, enquanto em Guyau “a ousadia nunca exclui a rectidão do bom senso”. Mesmo o juízo sobre Napoleão é bem mais verdadeiro que o de Nietzsche, que se deixou fascinar “romanticamente” pelo grande conquistador (*Les jugements de Nietzsche...*, pp. 174-176).

⁷⁸ Cf. *Data of Ethics*, loc.cit.

a tarefa de curar-se da “obsessão inconsciente” da sociabilidade, ponderando acerca dela⁷⁹. Em segundo lugar, não é aceitável em linha de facto que a parte da consciência reflexiva na conduta humana vá diminuindo. Os argumentos que aduz ao debater a teoria spenceriana da relação instinto-razão, e que confirma com acentuações diferentes em todas as suas obras, podem ser considerados um testemunho do carácter acentuadamente dramático que assume nele a perspectiva evolucionista⁸⁰.

Guyau aceita que a civilidade tende a desenvolver o instinto altruístico. No futuro, para ser generoso, haverá cada vez menos necessidade de fazer apelo a elementos incertos como as hipóteses metafísicas, e a moral positiva será suficiente no curso ordinário da vida. Mas a incivilidade conduz também ao desenvolvimento da inteligência reflexiva, do espírito científico, que é o grande inimigo de todo o instinto. Por outro lado, a intervenção da reflexão é não somente indubitável mas até oportuna. Face a dilemas morais de uma certa complexidade não há nenhuma esperança de que o instinto sozinho possa orientar-nos. A Pollock, que numa recensão de *La morale anglaise* tinha afirmado que as teorias morais são destituídas de influência sobre a prática, Guyau responde que as ideias, e a própria ética enquanto sistematização teórica da evolução moral humana, são produtoras de novas práticas, quer dizer, retroagem sobre a própria evolução modificando o seu curso. Isto permite-lhe além do mais atribuir à sua própria desmistificação da ideia de dever uma real eficácia libertadora⁸¹.

Mas que acontecerá quando o homem moral quiser explicar e legitimar as causas da sua própria acção? Não haverá o risco de que a reflexividade mine a solidez do sentido moral, dado que “cada instinto tende a destruir-se, ao tornar-se consciente”? Guyau enumera uma série de casos em que as opiniões éticas chegam a perturbar instintos primários, como os do aleitamento ou da reprodução, ou acções (tais a execução de uma peça musical), que requerem um certo automatismo para serem bem executadas. Em geral, pode-se concluir que “ponderar sobre um sistema de actos reflexos ou de hábitos adquiridos equivale a perturbá-lo”. É então de esperar que o instinto moral possa receber algumas alterações de um desenvolvimento excessivo da inteligência reflexiva.

Um certo conforto deriva do facto, notado por Ribot, que “o instinto só desaparece perante uma forma de actividade mental que o substitui ao

⁷⁹ *La morale anglaise contemporaine*, pp. 323-324; trad. it., “Instinto e riflessione in Spencer”, *La società degli individui*, n. 4, anno II, (1999/1), pp. 131-140.

⁸⁰ Além das páginas referidas da *Morale anglaise* são examinados os seguintes textos: *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, Paris, 1884, p. 137; *Esquisse*, pp. 52-58 [117-124]; *L'irréligion de l'avenir*, pp. 374-375; *Education et hérédité*, p. 65.

⁸¹ *Esquisse*, p. 57 [121].

obter melhores resultados”⁸². Graças a esta substituição realiza-se uma espécie de harmonia ou pelo menos de continuidade entre instinto e razão. Se “a razão, esse instinto superior – escreve Guyau nos *Problèmes de l'esthétique contemporaine* retomando a intuição de Ribot – pode, sem o mesmo esforço, cumprir exactamente a mesma função [...] substituir-se-á necessariamente ao instinto em virtude do ‘princípio de economia’ que rege a natureza; a razão nunca destrói um instinto a não ser que ele implique fadiga e dor e que ela possa substituí-lo com vantagem”⁸³. Ora o instinto social e até a sua manifestação mais extraordinária, a abnegação, que raia o sublime, são tais que encontrarão sempre uma justificação e um reforço no pensamento especulativo. Este último, como acto desinteressado por excelência fornece por si mesmo um apoio ao instinto social⁸⁴. E se tivesse de colocar-se em contradição com instintos vitais essenciais, em vez de os favorecer, correria o risco de se perturbar a si mesmo.

Deveremos então considerar esta antinomia “resolvida” graças à suposição de uma identidade essencial entre instinto e razão?⁸⁵ O “melhor” que se encontra é-o de todos os pontos de vista? O domínio do espírito de análise, a redução da vida moral a uma “série de teoremas” à maneira de Spinoza, tem um preço: pode tornar menos certa e imediata a consecução de objectivos morais e, em qualquer caso, acrescenta Guyau com um lance de pensamento que antecipa o Freud de *O mal-estar na civilização*, compromete a felicidade. Não obstante esta previsão de infelicidade e de possível alteração do sentimento moral que torna esta via árdua e pouco apetecível, o objectivo do filósofo permanece, conclui porém estoicamente, o de “ponderar” os próprios instintos e de esforçar-se por justificar racionalmente a obrigação.

⁸² Th. Ribot, *L'hérédité. Etude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences*, Paris, Baillière, 1882, 2.^a ed., p. 342, cit. in J.-M. Guyau, *Esquisse*, p. 53 [118] nota.

⁸³ *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, Paris, 1984, p. 39. Idêntica observação reaparece em *L'irréligion de l'avenir*: “A inteligência não paralisa um instinto a não ser quando [...] pode substituí-lo vantajosamente” (p. 374).

⁸⁴ “Ora o pensamento especulativo encontrará sempre uma justificação do instinto social nas leis do universo; mesmo do ponto de vista puramente científico e positivo, já o mostrá-mos algures, a manifestação mais extraordinária do instinto social, a abnegação, entra por um lado nas leis gerais da vida e perde o carácter anormal que por vezes se lhe atribuiu: o perigo enfrentado por si ou por outros não é uma pura negação do eu e da vida pessoal, é esta mesma vida levada ao sublime do sentimento do *perigo*, do *risco*, sentimento que a selecção desenvolveu e tornou bastante poderoso nas espécies superiores: expor-se ao perigo representa qualquer coisa de normal num indivíduo moralmente bem constituído. O sublime, tanto em moral como em estética, tem as mesmas raízes que o belo. – O instinto da especulação não conseguirá, portanto, alterar o instinto social; poderá sobretudo fortificar no homem o desinteresse, visto que a especulação é o acto mais desinteressado da vida mental.” (*L'irréligion de l'avenir*, p. 375).

⁸⁵ É a tese, por exemplo, de L. Spasowski, *op. cit.*, p. 38.

Se a solução indicada por Guyau não surge como muito linear e parece oscilar entre o idílio de uma harmoniosa composição das faculdades humanas e o drama do seu possível contraste, tal depende, creio, da clarificação gorada do que significa com propriedade “justificar um instinto”. Esta justificação é algumas vezes entendida como uma simples substituição vantajosa da razão ao instinto, outras vezes, pelo contrário, como a autorização dada ao instinto para que siga o seu curso (que o instinto seja “reforçado” pela análise, que outra coisa significa?). Em suma, Guyau não parece dar-se bem conta de que as alterações do instinto que teme têm precisamente a ver com a referida “substituição” talvez não desejável daquela maneira.

Seja como for, se falta uma advertência plena dos preços que o Eu paga ao substituir-se ao Isso, a firmeza com que mantém aberta uma tensão entre o desejo natural e a instância crítica do pensamento, que nunca pode ser reabsorvida naquele, e com que contesta a concepção spenceriana de uma adaptação demasiado fácil e indolor dos instintos às condições do ambiente, torna a sua proposta um terreno de debate bastante avançado⁸⁶. Nietzsche, que demonstra sempre uma profunda aversão pela teoria spenceriana da adaptação⁸⁷, deu-se bem conta disto, como testemunham as numerosas notas de incondicional aprovação que após às páginas do *Esquisse* que tratam desta questão. Sublinha a ideia de uma passagem inevitável do plano das convicções instintivas às convicções ponderadas, quanto a de uma inevitável alteração e destruição do instinto pelo efeito desta passagem⁸⁸. Podemos ainda imaginar até onde chegaria este consenso. A tensão entre a razão e o instinto, que Guyau considera fundamentalmente um recurso positivo que protege da inércia de um altruísmo demasiado pouco reflexivo, torna-se para Nietzsche o sinal de uma inevitável “decadência”.

Tradução de Adriana Veríssimo Serrão

⁸⁶ Ficam à margem aqueles intérpretes, como Eugène Fournière, que tendem a decalcar excessivamente a figura de Guyau sobre a de Spencer, e pensam até poder atribuir ao primeiro a ideia de que “a moral desaparece [...] passando finalmente ao estado de acto reflexo, graças a um glorioso retorno do instinto” (*La morale d’après Guyau*, p. 284).

⁸⁷ A adaptação comporta uma sujeição instrumental do indivíduo a uma totalidade superior (FP 1881: 10 [D6], vol. V, 1, p. 612; é uma actividade de segunda ordem, ou simples reactividade, que desconhece a essência da vida, que é vontade de poder (*Genealogia da moral*, 2, 12, vol. VI, 2, p. 278) – uma vontade de poder que do interior subordina e assimila a si sempre mais “exterior” (FP 1886-1887: 7 [9], vol. VIII, 1, p. 280). O sonho do desaparecimento do contraste entre egoísmo e altruísmo faz esquecer que “não podemos renunciar nem ao mal nem às paixões” (FP 1881: 11 [73], V, 2, nova edição revista, p. 356 e 1887: 10 [57], vol. VIII, p. 137).

⁸⁸ *Notas a margem*, n.ºs 41-46.

SINTESI

Nell'*Abbozzo di una morale senza obbligo né sanzione* Guyau anticipa la tendenza dell'etica contemporanea a spostare l'accento dal dovere alla responsabilità rispetto alle risorse che si posseggono. Il saggio ricostruisce la formazione di questa originale proposta a partire dai confronti con lo stoicismo e l'epicureismo, con i moralisti inglesi e specialmente con l'autonomia kantiana, che Guyau approfondisce e supera in nome di un'«anomia» che implica la moltiplicazione e la varietà degli ideali individuali. L'autore si sofferma a considerare il significato congetturale dell'«ipotesi metafisica» dell'espansione della vita, che oltrepassa l'ambito dei principi, socialmente utili, di conservazione della vita e costituisce il livello più alto della moralità individuale.

La portata «altruistica» dell'espansione della vita viene chiarita attraverso un confronto con l'idea di «volontà di potenza», che Nietzsche, nelle note critiche poste a margine dell'*Esquisse*, avvicina ma oppone all'idea di «dépense» sostenuta dal filosofo francese.

Quest'idea non conforta l'aspettativa spenceriana di un'affermazione incondizionata, nel futuro, dell'istinto sociale altruistico: per Guyau l'uomo conserva il privilegio, e la condanna, di dover sempre ragionare (*raisonner*) i propri desideri.

RESUMO

No *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* Guyau antecipa a tendência da ética contemporânea para deslocar o acento do dever para a responsabilidade em relação aos recursos que se possuem. O artigo reconstrói a formação desta original proposta a partir do confronto com o estoicismo e o epicurismo, com os moralistas ingleses e especialmente com a autonomia kantiana, que Guyau aprofunda e supera em nome de uma "anomia" que implica a multiplicação e a variedade dos ideais individuais. O autor considera detidamente o significado conjectural da "hipótese metafísica" da expansão da vida, que ultrapassa o âmbito dos princípios, socialmente úteis, de conservação da vida e constitui o nível mais elevado da moralidade individual.

O alcance "altruístico" da expansão da vida é esclarecido através de um confronto com a ideia de "vontade de poder", de que Nietzsche, nas notas críticas colocadas à margem do *Esquisse*, se aproxima e opõe à ideia de "dépense" defendida pelo filósofo francês.

Esta ideia não confirma a expectativa spenceriana de uma afirmação incondicionada, no futuro, do instinto social altruístico: para Guyau, o homem mantém o privilégio e a condenação de dever sempre ponderar (*raisonner*) os seus próprios desejos.

DO REVOLUCIONAMENTO COMO MOLÉSTIA. UMA DESCOSIDA RELEITURA DE ORTEGA Y GASSET

José Barata-Moura

Universidade de Lisboa

1. A 20 de Novembro de 1944, José Ortega y Gasset dava início a uma série de lições públicas, a convite da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa¹.

O ciclo estava subordinado ao tema “A razão histórica”, e dispomos hoje de uma reconstituição, aproximada e lacunar, do seu conteúdo, a partir de diversas notas e apontamentos deixados pelo autor².

Não apresenta o texto nem a consistência redaccional do curso de Madrid de 1929³, nem mesmo a densidade de teor das lições de Buenos Aires de 1940⁴. Digamos que – muito à maneira de Ortega – se encontra recheado de observações penetrantes sobre tópicos algo desgarrados ou em que, pelo menos, o desenvolvimento orgânico não alcançou um grau francamente perceptível de concatenação temática.

A alguns comentários coevos – reconfortados decerto pela impressão de “vanidade palavreira” (*vanidad palabarrera*) que outros, como Jorge Luis Borges, não se coíbiam de vislumbrar num estilo⁵ – não terá escapado este relativo descosimento. Logo certo, e com afio de língua, Ortega cuidou de ripostar que as suas charlas seriam “uma *brincadeira*,

¹ A apresentação, a cargo do então Director da Faculdade, Prof. Luíz de Oliveira Guimarães, foi reproduzida em “Aditamento à secção Actividade Cultural da Faculdade”, *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, X-2.ª Série, n.ºs. 1 e 2 (1944), pp. 357-362.

² Cf. José ORTEGA Y GASSET, “La razón histórica. Lisboa, 1944”, *Sobre la razón histórica*, ed. Paulino Garagorri (doravante: RH), Madrid, Revista de Occidente – Alianza Editorial, 1983³, pp. 123-231.

³ Cf. ORTEGA Y GASSET, *Qué es filosofía?* (doravante: QF), Madrid, Revista de Occidente, 1971⁷.

⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, “Sobre la razón histórica. Buenos Aires, 1940”, RH, pp. 13-122.

⁵ Cf. Jorge Luis BORGES, “El duelo”, *El informe de Broddie; Prosa Completa*, Barcelona, Bruguera, 1980, vol. II, p. 407.

mas uma *brincadeira* grávida de nove meses”, arrumando desta sorte a pecha de “literatura” que os “intelectuais de aldeia” se compraziam em divisar nas suas lições⁶.

A problemática situada dos intelectuais⁷, do “terramoto na razão” (*el terremoto en la razón*)⁸, ou até algumas alusões mais aderentes à circunstância conjunturalmente vivida – como a supressão imposta do direito à neutralidade⁹, ou o desprezo votado à produção teórica dos latinos por banda dos corifeus dos povos “superiores”¹⁰ – dariam certamente matéria para debate e aprofundamento apropriados a uma comunicação como esta de que me desempenho hoje aqui.

Elegi, no entanto, um outro tópico, algo marginal ou corredio no devir do discurso apresentado, mas que, a meu ver, permite lançar alguma luz sobre um “pensamento substancial” de Ortega, que anima desde o fundo, e desde antes também, outras aflorações da sua reflexão.

Refiro-me a um passo onde é mister da dialéctica histórica.

2. A dada altura destas conferências, reportando-se àquilo que designa por “dialéctica de puras contradições” (*dialectica de puras contradicciones*), Ortega sentencia que ela “não é, como quiseram Hegel e Marx, a marcha essencial da história, mas só a marcha das épocas estúpidas, isto é, desmentadas, em que a história, reduzida ao mínimo de si mesma, se converte quase em pura mecânica e os homens degeneram em átomos inertes”¹¹.

⁶ “una *brincadeira* pero una *brincadeira* embarazada de nueve meses. Y esto es lo que los intelectuales de aldea llaman la literatura de mis lecciones”, ORTEGA Y GASSET, RH, p. 176.

⁷ “o intelectual ocupa-se de forjar opiniões sobre os grandes temas que importam ao homem: é um opinador” – “el intelectual se ocupa en forjar opiniones sobre los grandes temas que al hombre importan: es un opinador”, ORTEGA Y GASSET, RH, p. 136.

⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, RH, p. 183.

Em conformidade, alastra o sentimento de que “não temos mundo e não temos dentro de nós clara “humanidade””, de que apenas “restam troços” – “no tenemos mundo y no tenemos dentro de nosotros clara “humanidad”. [...] quedan trozos” (*ibid.*, p. 193).

⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, RH, pp. 188-190.

¹⁰ “os intelectuais sérios desses povos latinos menores observamos com vergonha e dor a superficialidade, a insuficiência teórica, a falta total de agudeza e de profundidade com que os grandes intelectuais dos povos grandes tratam, desde há anos, nos seus livros e revistas, os problemas do tempo.” – “los intelectuales serios de esos menores pueblos latinos observamos con vergüenza y dolor la superficialidad, la insuficiencia teórica, la falta total de agudeza y de profundidad com que los grandes intelectuales de los grandes pueblos tratan desde hace años en sus libros y revistas los problemas del tiempo.”, ORTEGA Y GASSET, RH, p. 190.

¹¹ “no es, como quisieron Hegel y Marx, la marcha esencial de la historia sino sólo la marcha de las épocas estúpidas, esto es, desmentadas en que la historia, reducida al mínimo de si misma, se convierte casi en pura mecánica y los hombres degeneran en inertes átomos”, ORTEGA Y GASSET, RH, p. 133.

Não obstante, poucas linhas abaixo se declarar também que “en esta situación estamos hoy” – o que, bem entendido, não aparenta revelar-se anestésicamente tranquilizador –, é de presumir que a concepção da dialéctica histórica adiantada poderia ter colhido simpatia em muito par de orelhas onde reverberava a sua sumária enunciação. No entanto, a outros ouvidos despertos para o perguntar que a subtende¹², ela poderá, sem dúvida, suscitar a curiosidade de um aprofundamento, talvez porque o horizonte aporético em que se inscreve não se insinue desprovido de interesse.

De pronto, em qualquer caso, o que acorda algum irritável desconforto é o expediente de ornamentar em frase bombástica algum vislumbre que se pretende sublinhar.

Trata-se, aliás, de um maneirismo muito típico de Ortega. Evoque-mos um exemplo, entre muitos outros, retirado de um artigo de 1935: “Por 1860, Dilthey, o maior pensador que a segunda metade do século XIX teve, fez o descobrimento de uma nova realidade: a vida humana.”¹³

Mesmo acomodando as afinidades do gosto que levam a que, com Dilthey, se ofusque toda a segunda metade de oitocentos – um assomo involuntário, talvez, daquele “imoderado apetite de nocturnidade” que Ortega a espaços castiga¹⁴ –, resulta de bem mais difícil digestão o achamento, ainda por cima datado, da “vida humana” como “nova realidade”, mesmo descontando que à expressão corresponde um tema nuclear da *Lebensphilosophie* de forte engodo posterior, e em cuja linhagem de ramificação múltipla o próprio Ortega, com muitos outros, se insere.

Perante a profusão destes entusiasmos de fixação lapidar, é caso para não esquecer que Ortega tem ele próprio consciência, e dá notícia, de uma arreliadora pulsão do homem peninsular para o “dizer irresponsável”, que como anexo acompanha “su nativa insolencia y su habitual petulancia”.

Esta irresponsabilidade locutora, pródigo apanágio dos ibéricos irmanados, caracteriza-se, num movimento uno, pela completa ausência de cuidado pelo “fundamento objectivo” e por uma despreocupação total do “dizente” (*el decidor*) por coincidir sequer com aquilo que efectivamente pensa ou sente¹⁵.

¹² “Mal pode alguém entender uma resposta quando não sentiu a pergunta a que ela responde.” – “Mal puede nadie entender una respuesta cuando no ha sentido la pregunta a que ella responde.”, ORTEGA Y GASSET, “Sobre el estudiar y el estudiante”, *Misión de la Universidad y otros ensayos afines* (doravante: MU), Madrid, Revista de Occidente, 1968⁵, p. 125.

¹³ “Hacia 1860, Dilthey, el más grande pensador que há tenido la segunda mitad del siglo XIX, hizo el descubrimiento de una nueva realidad: la vida humana.”, ORTEGA Y GASSET, “Aurora de la razón histórica”, RH, p. 233.

¹⁴ “un imoderado apetite de nocturnidad”, ORTEGA Y GASSET, “Misión de la Universidad”, MU, p. 49.

¹⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, RH, p. 184.

Para não ferir a justeza nem vilipendiar a justiça, no que respeita ao passo que citávamos sobre a dialéctica histórica, seja-me permitido sugerir que ele não se coaduna com a “verdade das coisas”, mas que, em contrapartida, é congruente com a orteguiana “verdade interior”, indiciando, portanto, de acordo com os seus próprios critérios, apenas algo como uma leviandade mitigada.

3. Efectivamente, nem na sua concreção processual de realidade, nem nas teorizações de Hegel ou de Marx, a contraditoriedade – que marca e pontua o devir histórico nas suas figuras de transformação – manifesta uma aura liminar de “pureza” ou de imaculação, menos ainda de linear mecanicismo de entrechoque de discretas unidades atomizadas.

Porque, formal e materialmente, a contradição se caracteriza por ser *unidade e luta* de contrários, toda ela se encontra tecida e entretecida de “impureza”, de persistências que obstaculizam e resistem, de acções recíprocas entre elementos complexos assimetricamente estruturados, definindo o próprio jogo interno e externo das forças em desenvolvimento.

Para Hegel, no quadro doutrinal da sua ontologia, a mundanização do racional é tarefa e combate das comunidades humanas, não fluência automática de um “dever-ser” hipostasiado, abstracto. A figura da “astúcia da razão” (*List der Vernunft*) visa justamente recolher e organizar a unidade de percursos que, num plano de “existência” (*Dasein*) e de “transitoriedade” (*Vergänglichkeit*), através de uma multiplicidade de “paixões” (*Leidenschaften*) em concreto se determinam¹⁶. A “realização” (*Verwirklichung*) é precisamente materialização de uma racionalidade que se firma nos meandros e vicissitudes da história, e não apenas num intelecto que estatui ou num desejo que projecta.

Sem dúvida que, para Hegel, a “contradição” (*Widerspruch*) não é uma “casualidade” (*Zufälligkeit*), um “paroxismo de doença” (*Krankheitsparoxysmus*), ou uma “anomalia” (*Abnormität*); pelo contrário, a contradição constitui “a raiz de todo o movimento e vitalidade” (*die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit*)¹⁷.

Só que, com toda esta compreensão do enraizamento endógeno da negatividade ao trabalho no ser, nos encontramos bem longe de um acomodado esquema *passe-partout*, preclaramente sobre-imposto. É sempre da dinâmica da concreção que esta categoria fala e pretende dar conta.

¹⁶ Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung; *Theorie Werkausgabe*, red. Eva Moldenhauer e Karl M. Michel (doravante: TW), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, vol. 12, p. 49.

¹⁷ Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; TW, vol. 6, p. 75.

E Hegel tem plena consciência disso. Apenas uma passagem, extraída das *Lições sobre estética*, a este propósito esclarecedora: “A prosa do mundo, tal como ela aparece tanto à [consciência] própria como à consciência do outro, é isto: um mundo da finitude e da transformabilidade [*Veränderlichkeit*], do enredamento no relativo e da pressão da necessidade, à qual o singular não está em situação de se subtrair. Pois, todo o vivente singularizado [*jedes vereinzelte Lebendige*] permanece na contradição de ser para si próprio como este uno fechado [e] de, todavia, igualmente depender de outro; e a luta pela dissolução [*Lösung*] da contradição não sai fora da experiência [prova, *Versuch*] e da persistência [*Fortdauer*] da constante guerra.”¹⁸.

Quanto a Karl Marx, qualquer exame que transcenda o patamar grosseiro de simplificações abusivas não deixará de enfrentar-se com minúcias analíticas que, em diferentes registos, visam efectivamente penetrar no concreto dos processos de desenvolvimento em curso, mobilizando uma atenção ao múltiplo e à sua estruturação em unidades.

Mesmo num contexto com os propósitos de divulgação ampla como é o do *Manifesto*, o que poderia parecer formulação a traço largo não deixa de incluir precisões que abrem para um conteúdo de maior complexidade: “a história de toda a sociedade até aqui moveu-se em oposições de classes que, nas diversas épocas, foram configuradas de modo diverso.”¹⁹

Aliás, e na sequência desta perspectiva, todas as ponderações relativas ao comportamento estratégico da classe operária organizada na cena política do tempo só se compreendem e justificam a partir de um fundo entendimento do carácter polimórfico e plástico dos interesses e das forças em presença e movimento²⁰.

A constitutiva “impureza” dos processos históricos e sociais reflecte-se por sua vez também até na letra de certas imagens que são aduzidas. É por demais conhecida a passagem de *Das Kapital* em que, na sumariação

¹⁸ “Dies ist die Prosa der Welt, wie dieselbe sowohl dem eigenen als auch dem Bewußtsein der anderen erscheint, eine Welt der Endlichkeit und Veränderlichkeit, der Verflechtung in Relatives und des Drucks der Notwendigkeit, dem sich der Einzelne nicht zu entziehen imstande ist. Denn jedes vereinzelte Lebendige bleibt in dem Widerspruch stehen, sich für sich selbst als dieses abgeschlossene Eins zu sein, doch ebenso sehr von anderen abzuhängen, und der Kampf um die Lösung des Widerspruchs kommt nicht über den Versuch und die Fortdauer des steten Krieges hinaus.” HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*; TW, vol. 13, p. 199.

¹⁹ “Die Geschichte der ganzen bisherigen Gesellschaft bewegte sich in Klassengegensätzen, die in den verschiedenen Epochen verschieden gestaltet waren.”, Karl MARX-Friedrich ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei* (doravante: MKP); *Marx-Engels-Werke*, ed. IML (doravante: MEW), Berlin, Dietz Verlag, 1974⁷, vol. 4, p. 480.

²⁰ Cf., por exemplo, MARX-ENGELS, MKP; MEW, vol. 4, pp. 492-493.

do contraditório que envolve a gênese do capitalismo, não falta a menção a toda uma ganga pouco limpa de circunstancialidades e pendências que o acompanha: “Se o dinheiro, segundo Augier, “vem ao mundo com manchas naturais de sangue numa bochecha”, o capital, da cabeça aos pés, também [vem] a escorrer sangue e porcaria por todos os poros”²¹.

Por outro lado, e num plano de maior generalidade, é imprescindível não esquecer que o descobrimento de determinadas legalidades no devir da produção do viver pelas colectividades humanas não lhes outorga o visio funcional de meros automatismos depurados. Bem pelo contrário, elas assumem o rasgo constitutivo de “tendência “ (*Tendenz*), isto é, de “uma lei cuja execução [*Durchführung*] absoluta é detida, retardada, enfraquecida, por circunstâncias que a contrariam”²².

Por conseguinte, e em rigor, na dialéctica materialista de Marx, ou na idealista de Hegel, não deparamos com expedientes resolutivos automáticos que recorram a “contradições puras” para explicar o devir de transformação em que a história consiste. Muito provavelmente, também na realidade material concreta com elas não topamos.

4. Mas e para Ortega? em que constelação de pensamento se insere o seu sentenciar acerca da estupidez desmentada como horizonte cultural e histórico de uma dialéctica de contradições que ele imagina “puras”?

Para sumariar e reduzir razões, adiantaria que esta tese de Ortega respira num ambiente ideológico e doutrinal definido por três vectores principais:

- a passagem de uma aquietadora certidão de óbito às revoluções na Europa;
- um dado “conceito” de Europa e, sobretudo, de “revolução”;
- uma vivencialidade da dinâmica histórica que privilegia a abertura a um futuro de “continuidade”.

Transitemos, então, a algumas indicações breves sobre cada um destes tópicos.

Questão, na verdade, central para Ortega é o peremptório asseguramento *profético* – não olvidemos que, para ele, “profecia” e “sedução”

²¹ “Wenn das Geld, nach Augier, “mit natürlichen Blutflecken auf einer Backe zur Welt kommt”, so das Kapital von Kopf bis Zeh, aus allen Poren, blut- und schmutztriefend.”, MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (doravante: K), I, 7, 24, 6; MEW, vol. 23, p. 788.

²² “ein Gesetz, dessen absolute Durchführung durch gegenwirkende Umstände aufgehalten, verlangsamt, abgeschwächt wird.”, MARX, K, III, 3, 14; MEW, vol. 25, p. 244.

são dois traços essenciais do desempenho intelectual²³ – de que a figura da “revolução” se finou para sempre no espaço europeu.

Como num artigo do começo dos anos 20 se pode ler: “na Europa, acabaram as revoluções. Indicamos com isso não só que de facto não as há, como também que não pode haver.”²⁴

Esta tese apresenta, por um lado, uma presumida motivação histórica – depois de 1848, o triunfo da burguesia teria instituído um Estado consistente que estabeleceu o equilíbrio entre o Poder Público e a força social²⁵ –, e deixa entrever, por outro, uma peculiar relativização, ou apoucamento, da então recente Revolução russa de Outubro: “tudo o que posteriormente pôde dar-se ares de revolução não foi mais do que um golpe de Estado com máscara.”²⁶

Em arremedo teórico de racionalização, este posicionamento eleva-se de um peculiar conceito de Europa, e visa estribar-se num especial caracterizar da “revolução”.

A Europa, em jeito onde ressoam harmónicos hegelianos²⁷, corresponde a uma dada figura de plenitude do Espírito, que a outras se sucedeu enriquecendo-as, e que tem no liberalismo – consagrador dos devidos respetos hierárquicos e do papel dirigente das minorias esclarecidas que a “massa” agradecida sanciona e segue²⁸ – a sua matriz política incontor-

²³ Cf. ORTEGA Y GASSET, RH, por exemplo, pp. 157 e 164.

²⁴ “en Europa han acabado las revoluciones. Con ello indicamos no solo que de hecho no las hay, sino que no las puede haber.”, ORTEGA Y GASSET, “El ocaso de las revoluciones”, *El tema de nuestro tiempo* (doravante: TNT), Madrid, Revista de Occidente, 1970¹⁷, p. 118.

²⁵ “O enorme desnível entre a força social e a do Poder público tornou possível a Revolução, as revoluções (até 1848). Mas com a Revolução assenhoreou-se do Poder público a burguesia e aplicou ao Estado as suas inegáveis virtudes, e em pouco mais de uma geração criou um Estado poderoso, que acabou com as revoluções. Desde 1848, quer dizer, desde que começa a segunda geração de governos burgueses, não há na Europa verdadeiras revoluções.” – “El enorme desnivel entre la fuerza social y la del Poder público hizo posible la Revolución, las revoluciones (hasta 1848). Pero con la Revolución se adueñó del Poder público la burguesia y aplicó al Estado sus innegables virtudes, y en poco más de una generación creó un Estado poderoso, que acabó con las revoluciones. Desde 1848, es decir, desde que comienza la segunda generación de gobiernos burgueses, no hay en Europa verdaderas revoluciones.”, ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (doravante: RM), Madrid, Revista de Occidente, 1963³⁷, p. 178.

²⁶ “todo lo que con posterioridad pudo darse aires de revolución, no fué más que un golpe de Estado con máscara.”, ORTEGA Y GASSET, RM, p. 178.

²⁷ Para Hegel, a Europa é “o centro e o fim do Velho Mundo e, em absoluto, do Ocidente” – “das Zentrum und Ende der Alten Welt und absolut der Westen”, HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung; TW, vol. 12, p. 130.

²⁸ Apenas uma amostra do idílio a repescar: “No sufragio universal não são as massas que

nável. Por isso, “o homem europeu actual *tem* que ser liberal”²⁹, por mais voltas que dê e descaminhos em que se embrenhe.

Todavia, nos tempos que então corriam, segundo Ortega, as “massas” disparam pela insânia de “assumir as actividades próprias das minorias”³⁰, para as quais se encontram de todo incapacitadas. Este ululante despautério de horda configura o “triunfo de uma hiperdemocracia em que a massa actua directamente sem lei, por meio de pressões materiais, impondo as suas aspirações e os seus gostos”³¹.

Trata-se, em suma, de uma descomunal catástrofe em descarrilamento, que representa um atentado ao Espírito e uma ameaça gravíssima à própria sobrevivência da Ideia europeia. Num “tempo de massas e de pavorosa homogeneidade” – agora, como em outras conturbadas eras do passado – “os homens tornaram-se estúpidos”³².

Por tudo isto, afinal, “a Europa necessita de conservar o seu liberalismo essencial. Esta é a condição para o superar”³³; sendo que este superamento – ou, talvez melhor, “absorção”³⁴ – deverá aportar não a “uma socialização miserável, mas dirigir-se em via recta para um solidarismo magnânimo”³⁵.

Não causa espanto, neste quadro, que a “revolução” – a não confundir, correctamente, com toda e qualquer erupção de violência³⁶ – seja

decidem, mas o seu papel consistiu em aderir à decisão de uma ou outra minoria. Estas apresentavam os seus [...] programas de vida colectiva. Neles se convidava a massa a aceitar um projecto de decisão.” – “En el sufragio universal no deciden las masas, sino que su papel consistió en adherir a la decisión de una u otra minoría. Estas presentaban sus [...] programas de vida colectiva. En ellos se invitaba a la masa a aceptar un proyecto de decisión.”, ORTEGA Y GASSET, RM, p. 93.

²⁹ “el hombre europeo actual *tiene* que ser liberal”, ORTEGA Y GASSET, RM, p. 156.

³⁰ “assumir las actividades propias de las minorías”, ORTEGA Y GASSET, RM, p. 56.

³¹ “triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos.”, ORTEGA Y GASSET, RM, p. 57.

³² “tiempo de masas y de pavorosa homogeneidad. [...] los hombres se han vuelto estúpidos.”, ORTEGA Y GASSET, RM, p. 28.

³³ “Europa necesita conservar su esencial liberalismo. Esta es la condición para superarlo.”, ORTEGA Y GASSET, RM, p. 147.

³⁴ Para Ortega, a *Aufhebung* de extracção hegeliana é reinterpretada fundamentalmente como “absorção”, em que aquilo que é, em substância, conservado apenas vê abolida a forma que anteriormente possuía. Resulta, assim, de algum modo obscurecida ou desvalorizada a dimensão de negatividade transformante que internamente trabalha todo o processo. Cf. ORTEGA Y GASSET, RH, pp. 152-153.

Para um tratamento hegeliano da categoria “Aufhebung”, cf., por exemplo, HEGEL, *Wissenschaft der Logik*; TW, vol.5, pp. 113-115.

³⁵ “una miserable socialización, sino dirigirse en vía recta hacia un magnánimo solidarismo”, ORTEGA Y GASSET, RM, p. 35.

³⁶ “Nem todo o processo de violência contra o Poder público é revolução.” – “No todo

entendida como um constitutivo “estado de espírito”, datado, que se caracterizaria por um afã frenético e desmesurado de pretender impor ou sobre-impor às “realidades” um “esquema ideal” desvitalizado: “cada revolução propõe-se a vã quimera de realizar uma utopia mais ou menos completa.”³⁷

O desfecho augurado destes intentos, eles mesmos revolutos e anacrônicos, não poderia deixar de ser a frustração: “Nas revoluções, a abstracção intenta sublevar-se contra o concreto; por isso, é consubstancial às revoluções o fracasso.”³⁸

Neste horizonte, portanto, para travar a “selva invasora”³⁹ e debelar surtos de “ingenuidade igualitária”⁴⁰, importa sobremaneira reaquecer um princípio vital resgatado: “ser um povo de homens [é] poder hoje continuar no seu ontem sem deixar por isso de viver para o futuro”⁴¹.

Reiterando com pertinácia “a vanidade de toda a revolução geral, de tudo o que seja intentar a transformação súbita de uma sociedade e começar de novo a história, como pretendiam os confusionários de 89”⁴², é mister denunciar, com indignado vigor, a sacrílega amputação dos títulos do longamente implantado, de que todos os revolucionarismos se apascentam.

Edmund Burke⁴³, em plena efervescência da Revolução Francesa, e, mais tarde, os próceres todos da *Historische Rechtsschule*⁴⁴, ainda em

proceso de violencia contra el Poder público es revolución.”, ORTEGA Y GASSET, “El ocaso de las revoluciones”, TNT, p. 119.

³⁷ “cada revolución se propone la vana quimera de realizar una utopia más o menos completa.”, ORTEGA Y GASSET, “El ocaso de las revoluciones”, TNT, p. 135.

³⁸ “En las revoluciones intenta la abstracción sublevarse contra el concreto; por eso es consubstancial a las revoluciones el fracaso.”, ORTEGA Y GASSET, RM, p. 37.

³⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, RM, p. 140.

⁴⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, RM, p. 323.

⁴¹ “esto es *ser* un pueblo de hombres: poder hoy seguir en su ayer sin dejar por eso de vivir para el futuro”, ORTEGA Y GASSET, RM, p. 42.

⁴² “la vanidad de toda revolución general, de todo lo que sea intentar la transformación súbita de una sociedad y comenzar de nuevo la historia, como pretendían los confusio-narios del 89”, ORTEGA Y GASSET, RM, p. 39.

⁴³ “A ideia de herança fornece um princípio seguro de conservação e um princípio seguro de transformação, sem excluir de todo um princípio de melhoria. Deixa a aquisição livre, mas assegura aquilo que adquirir.” – “the idea of inheritance furnishes a sure principle of conservation, and a sure principle of transmission; without at all excluding a principle of improvement. It leaves acquisition free; but it secures what it acquires.”, Edmund BURKE, *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in certain Societies in London relative to that Event*, ed. Conor Cruise O’Brien, Harmondsworth, Penguin, 1988¹², pp. 119-120.

⁴⁴ Não esqueçamos que o fundo de toda a reivindicação da “consuetudinarietà” como

diferido acerto de contas com essa maré revolucionária, não saberiam dizê-lo melhor.

Oiçamos, então, Ortega: “As revoluções, tão incontinentes na sua pressa, hipocritamente generosa, de proclamar direitos, violaram sempre, calcaram e romperam o direito fundamental do homem, tão fundamental que é a definição mesma da sua substância: o direito à continuidade.”⁴⁵

Em conformidade com todo o expendido, não admira que o “método da continuidade”, em oposição declarada ao “método revolucionário”, assome como “o único que pode evitar na marcha das coisas humanas esse aspecto patológico que faz da história uma luta ilustre e perene entre os paráliticos e os epiléticos”⁴⁶.

Por conseguinte, o revolucionamento é moléstia que em épocas desmentadas sobrevém, quando por falta de profilaxia adequada se abandonam aos seus delírios, e brigas, furiosos ataques de convulsão e instalados poderes que padecem de deficiência motora profunda.

5. Porque, de facto, as contradições em tensão e desenvolvimento na história dos homens não são “puras”, nem os processos revolucionários brotoeja convulsa, seria exagero de pouco escrúpulo inscrever Ortega nos

fonte originária (e tendencialmente exclusiva) do Direito remete, sem subterfúgios, para um combate contra as pretensões revolucionaristas de instaurar uma nova ordem jurídica (e política) assente nos “abstractos” ditames de uma “razão” que pretere e evacua a continuidade orgânica da “vivência” nacional de um povo. Cf., por exemplo, Friedrich Carl von SAVIGNY, *Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*; Thibaut und Savigny. *Ein programmatischer Rechtsstreit auf Grund ihrer Schriften*, ed. Jacques Stern, reprod. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959², pp. 74-79.

Referindo-se à “Escola Histórica”, no seu conjunto, Ortega dirá que a sua obra representa “o primeiro enfrentamento da consciência científica com uma estranha forma ou região da realidade até então inadvertida: a realidade que é a vida humana.” – “el primer enfrente de la conciencia científica con una extraña forma o región de la realidad hasta entonces inadvertida: la realidad que es la vida humana.”, ORTEGA Y GASSET, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, 1972⁴, p. 147.

⁴⁵ “Las revoluciones, tan incontinentes en su prisa, hipocritamente generosa, de proclamar derechos, han violado siempre, hollado y roto, el derecho fundamental del hombre, tan fundamental que es la definición misma de su sustancia: el derecho a la continuidad”, ORTEGA Y GASSET, RM, pp. 39-40.

Uma análise mais aprofundada deste tópico obrigaria a sopesar como, por vezes, Ortega também parece entrever um lugar para o “descontínuo”, embora num contexto que não é exactamente o mesmo do aqui nuclearmente aludido. Cf. ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a la “Historia de la Filosofía” de Karl Vorländer”, *História como sistema* (doravante: HS), Madrid, Revista de Occidente, 1970⁶, pp. 153-154.

⁴⁶ “el único que puede evitar en la marcha de las cosas humanas ese aspecto patológico que hace de la historia una lucha ilustre e perene entre los paráliticos y los epiléticos”, ORTEGA Y GASSET, RM, pp. 42-43. Veja-se também, mais adiante, p. 285.

portais do conservadorismo – pese embora a circunstância de ele sustentar que “conservador é, em última essência, quem toma como norma do seu futuro o que há no passado, por não confiar senão naquilo que uma larga permanência histórica abonou.”⁴⁷

Num âmbito ideológico, de posicionamento e de intervenção no concreto, porém, a questão apresenta contornos e arborescências de maior complexidade, em que no entanto não podemos entrar aqui. Aliás, penso que a rotulação é um dispositivo mais apropriado para o expedito armazenamento classificado de mercadorias, do que para a lida, mesmo polémica, com pensares que decerto contribuem para a nossa própria elucidação do mundo e da vida.

Mas, adiante.

O filosofar de Ortega alimenta e alimenta-se, sem dúvida, de um relevante círculo de preocupações voltadas para o *futuro* – “A vida é uma faina [*faena*] que se faz para diante”⁴⁸ –, a que inclusivamente, uma constitutiva dimensão de *feito* não é estranha: “viver é sempre, sempre, sem pausa nem descanso, fazer.”⁴⁹; ou como ele também precisa, numa outra formulação típica: “O homem, que *não é*, vai-se *fazendo* na série dialéctica das suas experiências.”⁵⁰

No entanto, todo este obsidiante envolvimento de arauto numa rufada apoteose da dinâmica da vida se instala numa inaugural recondução do ser genuíno ao viver humano – o homem não “*é*”, “*vive*”⁵¹ –, e mesmo num reencaminhamento deste viver para uma peculiar esfera de “intimidade”, em que a clausura pretende ver-se evitada apenas porque no interior daquela subjectividade radical⁵² se abre um espaço mundano e convivente de alteridade⁵³.

⁴⁷ “conservador es, en última esencia, quien toma como norma de su futuro lo que hay en el pasado, por no confiar sino en lo que una larga permanencia historica ha abonado.”, ORTEGA Y GASSET, “Sobre las carreras”, MU, p. 147.

⁴⁸ “La vida es una faena que se hace hacia adelante.”, ORTEGA Y GASSET, “En el centenario de una Universidad”, MU, p. 91.

⁴⁹ “vivir es siempre, siempre, sin pausa ni descanso, hacer.”, ORTEGA Y GASSET, RM, p. 243.

⁵⁰ “El hombre, que *no es*, se va *haciendo* en la serie dialéctica de sus experiencias.”, ORTEGA Y GASSET, “Aurora de la razón histórica”, RH, p. 237.

⁵¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, HS, p. 48.

⁵² “Mi vida” é “la realidad radical”; cf. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, Revista de Occidente – Alianza Editorial, 1984, p. 47.

⁵³ “por *vivermos com* os outros num presumido mundo único, portanto, nosso, o nosso viver é *conviver*” – “por *vivir con* los otros en un presunto mundo único, por tanto, nuestro, nuestro vivir es *convivir*.” ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente, 1970⁶, vol.1, p. 150.

Debroada por um triadismo histórico – simplificado, para maior realce do que sugere – eis a situação, tal como Ortega a auto-representa: “Para os antigos, realidade, ser, significava “coisa”; para os modernos, ser significava “intimidade”, “subjectividade”; para nós ser significa “viver”, portanto, intimidade consigo e com as coisas.”⁵⁴

Os corolários desta empostação são os esperados (e os orteguianamente pretendidos): experiencialização do histórico – “A história [...] é o sistema das experiências humanas, que formam uma cadeia inexorável e única.”⁵⁵ – e vivencialização do real, como “circunstância” aderente a um âmbito de “propriedade” sempre intranscendido: “O mundo, em suma, é o vivido como tal.”⁵⁶

Estas questões de ontologia são, na verdade, fundamentais, e pesam – de um modo “impuro”⁵⁷ e nem sempre suspeitado – mais do que com frequência se imagina sobre alguns bem mais sonantes afloramentos de retórica⁵⁸.

Os muitos desabafos inteligentes de que a obra de Ortega se encontra repleta nunca elidem, em regra, percucientes rasgos de um pleito apaixonado.

Nestas matérias de ideologia e de política, então, as metáforas irónicas de importação clínica são particularmente recorrentes.

Já topámos com a exorcismação de “paralíticos” e de “epilépticos”; lembremos agora uma outra: “ser da esquerda é, como ser da direita, uma das infinitas maneiras que o homem pode eleger para ser um imbecil: ambas, com efeito, são formas da hemiplegia moral.”⁵⁹

⁵⁴ “Para los antiguos, realidad, ser, significaba “cosa”; para los modernos ser significaba “intimidad, subjectividad”; para nosotros, ser significa “vivir”, por tanto, intimidad consigo y con las cosas.”, ORTEGA Y GASSET, QF, p. 216.

⁵⁵ “La historia es [...] el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única.”, ORTEGA Y GASSET, HS, p. 55.

⁵⁶ “El mundo, en suma, es lo vivido como tal.”, ORTEGA Y GASSET, QF, p. 243.

⁵⁷ Efectivamente, não será apenas uma estética do trocadilho o que subjaz à ideia, depois abandonada, de Feuerbach intitular “crítica da razão impura” (*Kritik der unreinen Vernunft*) a obra que veio a ser publicada como *Das Wesen des Christentums*. Cf. Ludwig FEUERBACH *Brief an Otto Wigand*, 16. Januar 1841; *Gesammelte Werke*, ed. Werner Schuffenhauer, Berlin, Akademie-Verlag, 1988, vol. 18, p. 56.

⁵⁸ Lembremos uma sentença orteguiana: “A retórica é o cemitério das realidades humanas; quando muito, o seu hospital de inválidos.” – “La retórica es el cementerio de las realidades humanas; cuando más, su hospital de inválidos.”, ORTEGA Y GASSET, RM, p. 175.

⁵⁹ “Ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser un imbecil: ambas, en efecto, son formas de la hemiplejía moral.”, ORTEGA Y GASSET, RM, p. 30.

Dá a impressão, na realidade, de que há “subtilezas” do concreto para as quais, apesar de tudo, Ortega pende a manifestar idiossincrásica inclinação à cegueira.

Mais do que indignação exaltada, talvez que pronunciamentos desta índole mereçam, muito orteguianamente, ser subsumidos na sua arreigada tese de que o homem “está” em determinadas “crenças basilares” – e delas “vive”, mesmo quando se propõe erigi-las em filosofema e comunicá-las sob a forma de “ideias”⁶⁰.

Só que o exigente instrumento da *crítica*, estilo e estilete, também pode e deve manejar-se a este nível “radical” do enraizadamente acreditado – algo a que, na sequência das Luzes europeias, se chama, por vezes, “preconceito” e, em irrupções mais sanguíneas, “superstição”.

Mas o prosseguimento desta linha de indagação levar-nos-ia a outra conferência – mais uma enfadonha viagem da qual por agora vos dispensso, agradecendo, sim, a generosa paciência com que até aqui me haveis escutado.

Lisboa, Agosto de 1999

RÉSUMÉ

DE LA RÉVOLUTION EN TANT QUE MALADIE.
UNE RELECTURE DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Le philosophe espagnol José Ortega y Gasset a exposé quelques lignes de sa conception de l'histoire dans une série de conférences tenues a Lisbonne, en 1944, sur le thème « La raison historique ». L'auteur de cet article montre comment, chez Ortega, soit le sens général de l'histoire soit en particulier ses idées sur l'avenir de l'Europe se rattachent directement à sa philosophie de la vie, mettant en même temps en évidence ses jugements critiques sur la révolution, la contradiction et la dialectique.

⁶⁰ “As crenças constituem a base da nossa vida, o terreno sobre que acontece. Porque elas nos põem diante do que para nós é a realidade mesma. Toda a nossa conduta, inclusivamente, a intelectual, depende de qual seja o sistema das nossas crenças autênticas. Nelas “vivemos, nos movemos e somos”. – “Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias autênticas. En ellas “vivimos, nos movemos y somos”.”, ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias, y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1970¹⁰, p. 22.

RELIGIÃO, CULTURA E SOCIEDADE EM *ÜBER DANTE IN PHILOSOPHISCHER BEZIEHUNG*, DE FR. W. J. SCHELLING

Carlos Morujão

Universidade Católica Portuguesa

O texto de que nos iremos ocupar neste curto ensaio foi publicado, em 1803, no *Kritisches Journal der Philosophie*¹, revista fundada em finais de 1801 por Schelling e Hegel, em Jena, em cuja Universidade ambos então ensinavam. O artigo insere-se, de um ponto de vista temático, num conjunto de textos que constituíram a substância das lições de Schelling sobre *Filosofia da Arte*, na Universidade de Jena, e que prosseguiram nos primeiros tempos da sua estadia em Würzburg. Schelling tinha já dedicado ao problema da arte a parte final de uma obra que publicara em 1800, o *Sistema do Idealismo Transcendental*. Aí, definira a arte como *organon* e *documento* da filosofia². Se nos recordarmos do significado do termo *organon* na história da filosofia, poderemos entender a excepcional importância que a filosofia de Schelling atribuía à criação artística³. O termo significa, em grego, “instrumento”, sendo utilizado para designar o conjunto das obras lógicas de Aristóteles. A lógica é o *organon* ou o instrumento do conhecimento. É este o papel que Schelling

¹ *Kritisches Journal der Philosophie* (herausgegeben von Fr. W. J. Schelling und G. W. Fr. Hegel), zweites Band, drittes Stück, Tübingen, 1803, pp. 35-50. Todas as referências em nota de rodapé remetem para as páginas desta edição. Ao longo deste trabalho, referir-nos-emos a este artigo como o “Ensaio sobre Dante”.

² Schelling, *System des transzendentalen Idealismus, Sämtliche Werke*, Band III, p. 627: “Se a intuição estética é apenas a intuição transcendental tornada objectiva, então, entende-se facilmente que a arte seja o único verdadeiro e eterno organon e, ao mesmo tempo, o documento da filosofia, que sempre e continuamente anuncia o que a filosofia não pode expor exteriormente, nomeadamente, o inconsciente no agir e no produzir, e a sua identidade originária com o consciente.”

³ Cf. Dieter Jähni, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 2 Bde., 1966-69. In Manfred Frank / Gerhard Kurz, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, pp. 329-340, p. 330.

atribuir à arte; na sua linguagem, isto significa que a arte se encarrega de tornar objectivo – quer dizer, de fazer ver numa obra – aquilo que a filosofia apresenta somente no plano das ideias. A arte suprime, assim, uma insuficiência intrínseca da intuição filosófica.

1) Contextualização do “Ensaio sobre Dante”. Considerações gerais sobre a relação entre arte e filosofia no pensamento de Schelling.

Para entendermos o alcance destas afirmações, precisamos, em primeiro lugar, de compreender que papel, não apenas Schelling, mas também todos os pensadores do idealismo alemão, no seguimento de Kant, atribuem à filosofia. A filosofia será o saber (ou a ciência) do *princípio incondicionado de todo o saber*. É certo que, em Kant, este incondicionado funciona unicamente como conceito-limite, como uma simples ideia cuja realidade objectiva não é susceptível de ser provada pela razão humana⁴. Mas o mesmo não acontece com o idealismo subsequente. Para este, todo o saber não-filosófico, seja o das ciências físico-matemáticas, seja o das ciências históricas, seja o das ciências psicológicas, é um saber de coisas, que, devido justamente à sua condição de *coisas*, se encontram *condicionadas* por outras coisas. Aqui, Schelling procurará aproveitar todos os recursos que a língua alemã lhe fornece para pensar esta questão⁵. “Coisa” diz-se, em alemão, *Ding*; “condicionado” diz-se *bedingt*, termo que, mais literalmente, poderíamos fazer corresponder ao nosso português *coisado*, no sentido de *dependente de uma outra coisa*. O incondicionado (*das Unbedingt*), por conseguinte, é aquilo que não pode ser coisa, e o problema da filosofia será o de encontrar aquilo que, pura e simplesmente, não pode ser pensado como uma coisa⁶. Já Kant, como acabámos de ver, defendera que a razão humana busca o incondicionado, embora, segundo o filósofo de Königsberg, sem nunca o conseguir alcançar e embrenhando-se em contradições, que não consegue resolver, sem-

⁴ Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, A 593 / B 621: “[...] rejeitar, mediante a palavra *incondicionado*, todas as condições de que o entendimento sempre carece para considerar algo como necessário, não me permite, nem de longe, ainda compreender se por este conceito de um ser incondicionalmente necessário ainda penso algo, ou porventura já nada penso.”

⁵ Sobre o que segue, cf. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, in *Historisch-kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1976 e segs., Band I/2, p. 89. (De agora em diante, referir-nos-emos a esta edição pela sigla HKA.)

⁶ No mesmo sentido, poderíamos ainda registar a opinião de Novalis: “Procuramos por toda a parte o incondicionado e constantemente encontramos coisas.” (“*Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.*”) Cf. *Blüthenstaub*, in *Werke, Tagebücher und Briefe*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, Band 2, p. 227.

pre que não atenta nos seus próprios limites e na sua condição de razão finita. Mais tarde, os *Prolegómenos a toda a Metafísica Futura*, embora sem se socorrerem dos conceitos de incondicionado e de absoluto, dirão, no seu § 45, que meros “seres de pensamento” (*Gedankenwesen*), aí chamados também “objectos hiperbólicos” – como, por exemplo, uma substância sem permanência no tempo –, aos quais se atribuem predicados que tornam possível as condições que permitem a experiência, mas a que se retiram, ao mesmo tempo, essas mesmas condições, não nos podem fornecer um conceito determinado de coisa alguma⁷.

Schelling, no seguimento de Fichte (cuja filosofia não iremos aqui desenvolver para lá do estritamente necessário para a compreensão deste assunto), defendeu a possibilidade de a razão humana se desprender do saber finito. Ora, sendo uma condição deste último a consciência-de-si – no sentido em que podemos afirmar que quem sabe, sabe *que* sabe e sabe *do que* sabe –, o saber do incondicionado implicará uma *perda da consciência-de-si*, quer dizer, a perda do domínio sobre aqueles processos pelos quais uma razão finita conhece as coisas finitas. Ora, nestas condições, como garantir que nos encontramos ainda diante de um saber?

Fichte desconhecia esta dificuldade. O único incondicionado de que a sua filosofia autorizava que se falasse não era um ser, mas sim um agir; o agir do Eu que sabe, mas que, por isso mesmo, é anterior a qualquer saber, identificando-se com uma actividade de ser de carácter eminentemente prático, de que a teoria e a praxis *stricto sensu* – a acção moral na acepção kantiana – são apenas as modalidades derivadas. Não há, portanto, em Fichte, lugar para uma perda da consciência-de-si, nem nenhuma outra síntese para lá daquela que realiza a actividade posicional do Eu, quando, justamente, se põe a si mesmo⁸.

Porque o incondicionado da filosofia de Schelling é de uma outra natureza, o resultado é a constatação das insuficiências da filosofia para o captar. Quanto a este ponto, é muito interessante compreender-se o sentido da interpretação schellinguiana da filosofia de Kant, apresentada numa obra de 1796 intitulada *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*. Schelling defende que a filosofia de Kant, fazendo valer os direitos da consciência-de-si, e fazendo-os valer legitimamente na medida em que se coloca fora do absoluto, no plano da experiência físico-

⁷ Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, § 45, in *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, 5.^a ed., Band III, p. 203 (A 133-134).

⁸ Cf., na *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, a refutação fichteana do espinosismo, em *Sämtliche Werke*, Band I, p. 121, *Gesamtausgabe*, Band I/2, pp. 280-281. Sobre os equívocos resultantes de uma apressada ontologização, no sentido da antiga metafísica dogmática pré-kantiana, deste Eu absoluto de Fichte, pode consultar-se Alexis Philonenko, *L'Oeuvre de Fichte*, Paris, Vrin, 1984, pp. 27 e segs.

-matemática dos fenómenos, só poderá renunciar ao conhecimento do próprio absoluto. Neste sentido, é muito significativa a interpretação schellinguiana da pergunta que Kant formulara na *Crítica da Razão Pura*: “como são possíveis juízos sintéticos a priori?”. Interpretando-a como querendo significar: “como é que é possível sair do absoluto para afirmar algo de oposto a ele?”⁹, Schelling não só a desliga dos problemas gnosiológicos que, em Kant, conduziram à sua formulação, como a transforma na confissão implícita, por parte de Kant, de que a síntese cognitiva, mesmo procedendo a uma ligação da intuição e do conceito, é ainda o reconhecimento da sua radical heterogeneidade, e a confissão da impossibilidade em recuperar a tese absoluta que a precede.

Para entendermos um pouco melhor o alcance destas afirmações, convém ainda repararmos no significado do termo *absoluto*. Ele faz o seu aparecimento, com a significação que aqui nos interessa reter, na *Crítica da Razão Pura*. Tanto em Kant como nos pensadores do idealismo alemão, ele adquire um sentido muito próximo do seu sentido etimológico, que nos remete para o particípio passado do verbo latino *solvere*: *solutus*, quer dizer, dissolvido. “Dissolução”, pelo seu lado, remete-nos para um fenómeno químico bem conhecido, pelo qual um corpo sólido se dissolve – no sentido em que as suas partes se desligam – num elemento líquido, sem que, no entanto, as suas propriedades se desvançam. Assim, por exemplo, quando a água dissolve o açúcar, fica água açucarada.

O facto de Schelling defender a possibilidade de um conhecimento do absoluto por “intuição intelectual”, contrariando não só a posição de Kant, para quem a única intuição acessível ao homem era de carácter sensível, mas também a de Fichte, para quem a única intuição intelectual legítima era a do Eu por si mesmo (cuja principal consequência era a radical distinção entre este absoluto do conhecimento e o absoluto “tout court”), tal facto, dizíamos, para além das dificuldades intrínsecas que envolve, acarreta duas consequências estreitamente ligadas: a primeira, a que já fizemos uma breve referência no início, é a necessidade de exhibir numa obra, ou num produto acabado, aquilo que é intuído pelo filósofo num tal tipo de intuição; a segunda, é a necessidade de tornar acessível aos não-filósofos, ou seja, àqueles que não acedem ao conhecimento intelectual do absoluto, as teses filosóficas sobre a natureza desse mesmo absoluto. É o alcance efectivo desta segunda consequência que tentaremos perceber em primeiro lugar.

Em 1800, no *Sistema do Idealismo Transcendental*, Schelling defendia que a arte proporcionava a todos os homens – repare-se, não apenas ao filósofo, ou a alguns especialistas – o conhecimento do “mais eleva-

⁹ Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (Carta n.º 3), HKA, Band I/3, p. 60.

do”¹⁰. Em 1796, o fragmento intitulado por Franz Rosenzweig *O mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*, punha em evidência a necessidade de se constituir uma “nova mitologia”, capaz de popularizar as ideias filosóficas e de realizar, nas condições específicas da época moderna, o mesmo que a antiga realizara, nas condições específicas da cidade-estado grega¹¹. Sendo ainda hoje praticamente impossível alguém decidir-se, definitivamente, pela autoria schellinguiana do *Programa de Sistema* – Hölderlin e Hegel, por razões que aqui não iremos desenvolver, são dois candidatos igualmente credíveis¹² –, uma análise mais detalhada do conteúdo deste sugestivo texto, pela sua proximidade com teses que Schelling defendeu e aprofundou nos anos subsequentes à data da sua possível redacção¹³, tem, para o nosso propósito neste trabalho, uma importância considerável.

Toda a argumentação desenvolvida neste texto gira em torno de uma particular interpretação do conceito de ideia, de matriz claramente kantiana, mas formulada por um leitor de Kant que tivesse sofrido, também, uma forte influência da leitura da *Doutrina da Ciência* de Fichte: ideia, segundo ali é dito, e para tudo resumirmos numa única frase, é aquilo que é objecto da liberdade. Há uma ideia do Eu, uma ideia da natureza (graças à física dinâmica, que corrigiu a perspectiva mecânica que ainda dominava nos escritos de Kant), uma ideia de humanidade – mas não, defende o autor, do estado, pois este é apenas o vínculo exterior e passageiro que reúne essa mesma humanidade –, uma ideia do mundo moral e uma ideia de beleza. Esta última, na medida em que, à maneira platónica, domina e

¹⁰ Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, SW, III, p. 630.

¹¹ Existem várias edições deste texto. Para a elaboração deste ensaio, utilizámos a que foi publicada por Walter Jaeschke (Hg.), in *Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik*, Hamburg, Felix Meiner, 1999, “Quellen”, pp. 97-98. Saliente-se que ideias muito semelhantes foram, quase pela mesma altura, expressas por Friedrich Schlegel em *Gespräch über die Poesie*, in *Athenäum* (eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel), dritten Bandes, erstes Stück, Berlin, 1800, pp. 58-128; dritten Bandes, zweites Stück, Berlin, 1800, pp. 169-187. Note-se que esta *Gespräch* incluía uma *Rede über die Mythologie* (ed. cit., pp. 94 e segs.), pronunciada por Ludovico, personagem por detrás da qual a grande maioria dos comentadores se inclina a ver a figura de Schelling.

¹² Para uma análise dos problemas de atribuição da autoria do *Systemprogramm*, pode consultar-se Xavier Tilliette, “Schelling als Verfasser des Systemprogramms?”, in Manfred Frank und Gerhard Kurz (hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, pp. 193-211.

¹³ Tanto quanto sabemos, o único a contestar a autoria schellinguiana do *Systemprogramm*, por razões exclusivamente de conteúdo (portanto, independentemente do facto de o texto ter sido encontrado entre manuscritos pertencentes a Hegel e por ele redigidos), terá sido Harald Holz, in “Die Struktur der Dialektik in den Frühschriften von Fichte und Schelling”, in Manfred Frank und Gerhard Kurz (hrsg.), *op. cit.*, ed. cit., pp. 214-236, nota 35 à página 220.

abarca todas as outras, permitirá que a poesia, apresentando em linguagem figurada os resultados da especulação (e, em primeiro lugar, o princípio da liberdade, que esta põs em evidência), se transforme, novamente, à semelhança do que acontecera com a antiga mitologia, em educadora da humanidade. Este programa, em que o *mythos* e a *ratio* se reuniriam novamente¹⁴, por contraste com a rigorosa separação entre os dois que a *Aufklärung* se esforçara por manter, é classificado, pelo autor do *Programa de Sistema*, como uma ideia “que ainda não viera à cabeça de ninguém”¹⁵.

A tese de Schelling, então, pelo menos até 1801 (nas vésperas da publicação da *Exposição do meu Sistema de Filosofia*, que acelerará o processo da sua ruptura com Fichte), parece ser a de que a filosofia – como conhecimento do absoluto – necessita de ser popularizada, de forma a poder desempenhar, no presente, o mesmo papel que a mitologia no mundo antigo. Veremos que, mesmo após 1801, esta tese não foi substancialmente modificada. É certo que, em 1803, as *Lições sobre o Método dos Estudos Académicos* parecem alterar um pouco esta perspectiva¹⁶, defendendo o carácter aristocrático da filosofia e o facto de ter de ser ela a legitimar as pretensões que, quer o estado, quer a igreja (e os saberes que lhes correspondem, respectivamente, o direito e a teologia), reivindicam, no sentido de serem os guardiões da paz civil e da boa ordem das consciências. Este “aristocratismo” schellinguiano, contudo, deverá ser entendido no contexto de uma discussão sobre o papel da Universidade – cujos efeitos se farão sentir, alguns anos mais tarde, na fundação, em 1801, da Universidade de Berlim –, marcada pela solução

¹⁴ Sobre este assunto, cf. Heinz Gockel, “Neue Mythologie der Romantik”, in Walter Jaeschke (Hg.), *Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik*, Hamburg, Felix Meiner, 1999, pp. 128-136.

¹⁵ Traduzindo desta forma, com alguma liberdade, a célebre frase: “die [...] noch in keines Menschen Sinn gekommen ist.” (*Systemprogramm*, ed. cit., p. 98, linhas 52-53.) Várias tentativas foram feitas para, a partir desta frase, tentar encontrar o nome do autor do *Programa de Sistema*, mas o único resultado seguro a que as investigações conduziram foi que ela aparece, à época, também em autores aos quais ninguém, com seriedade, pode querer atribuir a sua autoria.

¹⁶ Mais razões parecem existir ainda para admitir uma tal alteração, ao considerar-se a *Spätphilosophie* e a tese de que na consciência reside uma *Mitwissenschaft der Schöpfung*, ou seja, uma ciência idêntica à ciência que presidiu à criação do mundo. Aliás, a tese de que o homem poderia conhecer o princípio divino do mundo graças, justamente, ao divino que há em si, aflorara já as *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, de 1809. Permanece, contudo, o facto de Schelling admitir que tal ciência da consciência, exposta ao facto da criação e da revelação, que ela não domina totalmente, não se opõe à mitologia – que só difere da criação artística na medida em que não é a obra de uma individualidade genial, mas sim de uma cultura –, pois reconhece nela um parceiro que saiu da mesma origem. (Cf. Dieter Jähnig, *op. cit.*, ed. cit., p. 335.)

kantiana, de 1798, no escrito intitulado *O Conflito das Faculdades*. E o papel reservado por Schelling à filosofia não se entende se o separarmos da própria concepção de Kant (nada aristocrática, como julgamos ser pacífico), que, no Prefácio à 1.^a edição da *Crítica da Razão Pura*, defendia que, no século da crítica, nem a teologia nem a jurisprudência a ela se poderiam eximir. O que, relativamente a este assunto, as *Lições* de 1803 encerram de novidade, em relação a Kant, mas inserindo-se em posições schellinguianas bem conhecidas sobre este assunto, é o facto de manterem a relação entre a criação artística e a intuição filosófica, confirmando a tese de que a apresentação do absoluto na arte encerra ainda um privilégio sobre as outras formas em que se apresenta.

Mas as relações particulares que, no mundo moderno, se estabeleceram entre a filosofia, a religião e a ciência, dão ao poema de Dante um carácter inteiramente próprio, que não permite subsumi-lo no interior de um género comum com a poesia épica dos antigos. No “Ensaio”, Schelling exprime-se do seguinte modo:

“Expor em símbolos as ideias da teologia e da filosofia era impossível, pois não existia nenhuma mitologia simbólica. Mas Dante tão pouco podia fazer o seu poema de forma inteiramente alegórica, pois, sendo assim, ele também não poderia ser histórico. Por conseguinte, ele teria de ser uma mistura totalmente peculiar do alegórico e do histórico. Na poesia exemplar dos antigos não era possível uma saída dessa espécie: somente o indivíduo podia lançar mão dela, só a invenção absolutamente livre podia ir no seu encalço.”¹⁷

Não podemos negar que a filosofia schellinguiana da identidade tenha introduzido alterações substanciais em alguns pontos do sistema schellinguiano, tal como ele se expusera antes da ruptura com Fichte. Mas o interesse de Schelling pela arte e pela mitologia, bem patente nas já referidas lições sobre filosofia da arte, contemporâneas do ensaio de 1803, mostram-nos que, por detrás da sua tese de que o absoluto se *expõe sob a forma da arte*, continua ainda vigente a sua antiga ideia da necessidade de uma exposição popular das ideias filosóficas¹⁸.

¹⁷ Schelling, *Über Dante in philosophische Beziehung*, ed. cit. p. 39.

¹⁸ No que respeita às *Lições* de 1803, note-se que Schelling, por um lado, nega a possibilidade de existir uma faculdade de filosofia, pois tal significaria considerar a filosofia um saber particular; pelo contrário, a filosofia, enquanto tal, objectiva-se na totalidade dos saberes positivos (sobre Deus, sobre a natureza e sobre a história), embora não em cada um deles isoladamente. Por outro lado, defende ainda que uma verdadeira objectivação do saber filosófico só poderá acontecer por meio da arte. Cf. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in *SW*, Band V, p. 350: “A filosofia, que se ocupa unicamente com as ideias, tem, em relação ao empírico da arte, de mostrar apenas a lei universal do fenómeno, e mesmo esta na forma das ideias; pois

2) Cristianismo, religião e filosofia no século XVIII.

Kant, numa nota ao Prefácio à 1.^a edição da *Crítica da Razão Pura*, situa com clareza o sentido da crise religiosa aberta pelo iluminismo. Aí, defende que, na época da crítica, ou seja, de uma análise conducente à delimitação dos poderes da razão, nenhuma forma de conhecimento se poderá furtar a ela, se não quiser levantar suspeitas legítimas. A religião não é uma exceção a este facto. O próprio Kant se inserira já no movimento de crítica religiosa, afirmando uma separação entre o que é do domínio da fé e o que é do domínio do saber, e pressupô-lo-á, com a sua filosofia prática, demonstrando que a moralidade precede a religião (e não o inverso) e que a crença na existência de Deus é apenas um postulado, cuja validade remete para a certeza subjectiva do sujeito moral, na medida em que age moralmente. Mais tarde, em 1793, numa obra intitulada *A Religião nos Limites da Mera Razão*, mostrará ainda que a moral é o único fundamento da religião, e que o sentimento religioso, se se opuser à moralidade, degenerará inevitavelmente em superstição e fanatismo¹⁹.

O pensamento de Kant segue, aqui, um movimento a que poderíamos chamar de secularização, de que na Alemanha, no século XVIII, um dos mais eminentes representantes foi Lessing, com a sua obra *A Educação do Género Humano*. O tema da *educação* no sentido em que Lessing o adopta, marcou toda a teologia luterana dos séculos XVII e XVIII, mas recebeu em Lessing um tratamento original: considera-se agora que tudo aquilo que a religião cristã transmitiu sob a forma de alegorias, discursos edificantes, narrativas de carácter mítico-poético, etc., pode ser interpretado racionalmente, ou seja, à medida de uma razão emancipada, capaz de tomar em mãos os seus próprios destinos²⁰. Aquilo que foi dito na linguagem da religião não é falso, do ponto de vista do seu conteúdo, mas é

as formas da arte são as formas das coisas em si, e tal como elas são na imagem originária. Por conseguinte, na medida em que aquelas podem ser vistas universalmente e a partir do universo em e por si, a sua exposição é uma parte necessária da filosofia da arte, mas não na medida em que ela contém regras da realização e da prática artísticas.” [Sublinhado nosso.]

¹⁹ Cf. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Viertes Stück, Zweiter Abschnitt, Zweiter Teil, § 2 (in *Kants Werke*, ed. cit., Band V, p. 846: “A ilusão de alcançar qualquer coisa, por meio de acções religiosas do culto, tendo em vista a justificação diante de Deus, é a *superstição* religiosa; tal como a ilusão de o querer levar a cabo pelo esforço, para obter um suposto comércio com Deus, é *fanatismo*. É uma ilusão supersticiosa querer tornar-se agradável a Deus por meio de acções que qualquer homem pode realizar, sem que para tal deva ser um homem bom [...]”.

²⁰ Cf. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 4, in *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, 3.^a ed., Band II, p. 1111: “Por conseguinte, a revelação também não dá ao género humano nada que a razão humana, entregue a si mesma, não possa igualmente alcançar; simplesmente, deu-lhe e dá-lhe mais cedo as mais importantes destas coisas.”

simplesmente adaptado ao nível de uma humanidade que ainda não atingiu a maioridade. Há em todos esses discursos religiosos ou míticos uma *verdade*, ou seja, um *núcleo racional*, que se trata de pôr a claro. Esta posição de Lessing tinha alguns antecedentes, por exemplo na crítica bíblica de Espinosa no *Tratado Teológico-Político*, onde o autor da *Ética* procurava separar o *modo particular* como os judeus interpretaram o seu próprio destino como povo, vendo nele a acção de um Deus que se lhes revelava, da *revelação necessária* de Deus, de acordo com uma ordem do mundo cuja compreensão acarreta a união intelectual com ele.

Ainda em 1793, uma pequena dissertação teológica latina do jovem Schelling, *Sobre os Mitos, as Narrativas Históricas e os Filosofemas do Mundo Primitivo*, onde se revela, entre outras, a forte influência de Lessing, se integra neste movimento. Ao proceder a uma distinção entre mitemas e filosofemas, Schelling defende que os primeiros são a forma como a verdade se revelou à humanidade primitiva, distinguindo-se dos filosofemas somente pelo modo como apresentam a verdade, não pelo seu conteúdo. Há, assim, uma revelação progressiva que se contrapõe à revelação histórica (tema já presente em Lessing) e que justifica que se substitua à *letra* dos textos sagrados, onde aquela revelação se documenta, a sua compreensão segundo o *espírito*.

Não se poderá afirmar que Schelling defende uma superioridade da mitologia e da poesia (aliás inseparáveis, no que se refere àquela questão, do ponto de vista da sua natureza) relativamente ao cristianismo e à teologia cristã? Uma tese de Schelling, mas que ele compartilha com a sua época, é que existe uma verdade na religião cristã que vai para lá da letra em que ela se expõe nas Escrituras. O Deus trinitário, o eterno engendramento do Filho pelo Pai, a unidade e a reconciliação entre ambos no Espírito, configuram um processo teogónico que é comum ao fundo espiritual da humanidade, que se exprime na poesia e na mitologia²¹. Tudo isto poderia conduzir à formulação de um programa de estudos de fenomenologia da religião, ou de história comparada das religiões, mas não é desta forma que Schelling encara o fenómeno religioso, qualquer que possa ter sido, aliás, o impulso que eventualmente tenha dado, de forma indirecta, àquelas duas disciplinas.

²¹ Nas lições sobre filosofia da arte (cf. *SW*, V, p. 439), Schelling defende que o cristianismo só se pôde transformar em mitologia pelo facto de considerar a totalidade do universo como um reino de Deus, conseguindo, assim, ver o aspecto miraculoso da história. O mesmo tema é exposto no ensaio sobre Dante, numa perspectiva ligeiramente diferente; aí, Schelling afirma que, do ponto de vista cristão, a natureza é o lugar do máximo distanciamento de Deus, mas que o progresso gradativo da natureza e da história constituem os diversos momentos de explicitação do processo absoluto pelo qual tudo volta a reentrar em Deus.

Em todo este complexo processo, que culminará, no virar do século, naquilo a que Georges Gusdorf chamará sugestivamente a “invenção de uma religião”²² (aventura geracional, em que Schelling terá por companheiros, entre outros, Hölderlin, Novalis e Schleiermacher), alguns momentos se poderiam destacar. Em primeiro lugar, a reacção à interpretação de Espinosa por Fr. Heinrich Jacobi, em que o filósofo holandês era apresentado como determinista e fatalista, tendo transportado, para o plano das relações entre Deus e o mundo, o mecanicismo das causas eficientes que Descartes fizera prevalecer na sua física²³. Em segundo lugar – por vezes como reacção ao desenvolvimento das ciências da natureza, outras vezes antecipando-se-lhe, outras ainda extrapolando indevidamente os seus resultados –, teorias como as de Blumenbach ou de John Brown, que, constatando os limites das explicações dos fenómenos físicos a partir dos princípios do movimento, pareciam sugerir a existência de um elemento espiritual presente no mundo material²⁴. O “Ensaio sobre Dante” insistirá na necessidade de proceder a uma integração dos resultados da ciência numa visão poética global do mundo, a exemplo do que fizera, para o seu tempo, a *Divina Comédia*:

“A matéria do poema, universalmente considerada, é a identidade enunciada de todo o tempo do poeta, a interpenetração dos seus acontecimentos com as ideias da religião, da ciência e da poesia no espírito mais eminente daquele século. Não é nosso propósito captar o poema na sua referência imediata ao tempo, mas sim, pelo contrário, na sua validade universal e no seu carácter exemplar para toda a poesia moderna.”²⁵

Em terceiro lugar, como aliás se depreende, tanto do excerto que acabámos de citar, como do que dissemos em primeiro lugar, uma crítica à moralização do sentimento religioso, à redução do divino – como será a tentativa de Fichte, aqui em sintonia com Kant – a uma expressão da

²² Cf. Georges Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le Savoir Romantique*, Paris, Payot, 1983, pp. 284 e segs.

²³ Sobre este assunto, que aqui deixamos apenas indicado, pode consultar-se o longo e muito bem documentado artigo de Marco Olivetti, “Da Leibniz a Bayle: alle radici degli ‘Spinozabriefe’”, in Idem (dir.), *Lo Spinozismo Ieri e Oggi*, Padova, CEDAM, 1978, pp. 147-199.

²⁴ Seria preciso mencionar também aqui o papel do escrito de Kant de 1786 intitulado *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Kant defende que as forças newtonianas de atracção e repulsão não são meros constituintes de uma matéria que lhes pré-existiria, mas sim as suas forças originárias constituintes e, por conseguinte, princípios de preenchimento do espaço. Schelling aproveitará largamente as conclusões de Kant na sua obra de 1797 *Ideen zu einer Philosophie der Natur*.

²⁵ Schelling, *Über Dante in philosophischer Beziehung*, ed. cit., p. 37.

ordem moral do mundo, e ao aproveitamento da doutrina kantiana dos postulados da razão prática para recuperar as antigas provas da existência de Deus, particularmente abaladas pela “Dialéctica Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*²⁶.

3) O lugar da *Divina Comédia*, de um ponto de vista histórico-filosófico.

A *Divina Comédia* de Dante ocupa, para Schelling, um lugar à parte na história da evolução das formas artísticas. Distingue-se da epopeia (e, em geral, de todas as produções artísticas da antiguidade) pelo facto de ser um poema individual e, de certa forma, único no seu género. Nisto, reflecte aquela que é, para Schelling, a lei fundamental dos tempos modernos, a saber, a impossibilidade de o universal se exhibir no particular; o mundo antigo, dirão, no mesmo sentido as lições sobre *Filosofia da Arte*, é o mundo dos géneros, ao passo que o mundo moderno é o mundo dos indivíduos. As obras da poesia moderna (bem como da arte moderna em geral) são obras à procura de um género, ou seja, à procura de *uma* obra, de uma totalidade acabada, onde finalmente, para os modernos como outrora para os gregos – mas não da mesma forma – seja patente a unidade, finalmente reencontrada, da humanidade consigo mesma.

No mundo grego antigo, o politeísmo assegurava aquela unidade do particular e do universal, na medida em que, em cada deus (ou em cada acontecimento natural que o personificava), transparecia a lei divina que governava o mundo. Neste politeísmo – que um Novalis identificará com o panteísmo, tomado, como afirma, num sentido não habitual²⁷ –, a mediação entre o homem e o divino estabelece-se por meio de qualquer fenómeno do mundo natural; nele, a natureza não é vista, por conseguinte, como aquele mero encadeamento das causas eficientes que, na interpretação de Jacobi, não revela, antes esconde, Deus²⁸. Ao invés, o mundo moderno não é um mundo de particulares que exibem uma verdade universal, mas sim de indivíduos. É como se, embora aqui todas as teses devam ser avançadas com cuidado, os efeitos do pecado original – da “queda” da humanidade relativamente ao seu estado de união com a natureza e com o ser primordial – não se fizessem ainda sentir na sua máxima intensidade. A beleza do mundo grego, o carácter quase normativo das produções artísticas do génio grego, testemunham da existência de um

²⁶ Cf. as cartas de Schelling a Hegel, de 6.01.1795 e de 21.07.1795, in Horst Fuhrmanns, *Schelling. Briefe und Dokumente*, Bonn, Bouvier Verlag, 1962 e 1970, 2 vols., vol. 2.º, pp. 56-60 e 69-72, respectivamente.

²⁷ Novalis, *Blüthenstaub*, in *Werke, Tagebücher und Briefe*, ed. cit., p. 257.

²⁸ Sobre o assunto, pode consultar-se Georges Gusdorf, *op. cit.*, ed.cit., pp. 192 e segs.

momento de equilíbrio relativo. Como prova, poderíamos adiantar o facto de o problema da teodiceia não se colocar ao pensamento grego: não é necessário justificar Deus e atribuir à liberdade humana a responsabilidade pelo mal, pois – tal é, para Schelling, em 1796, nas *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, a lição da tragédia – o homem grego usa a sua liberdade para reconhecer os seus limites diante de um poder superior, que ousa defrontar para perecer na luta com ele.

Mas a nossa época, a época dos indivíduos desligados do universal, significa o triunfo da cisão e a perda da unidade com o divino. Por este motivo, o primeiro idealismo e o romantismo atribuem à arte e à religião estética (cujos contornos mais precisos tentaremos já a seguir determinar) a função de superar a cisão da existência, função essa que, em França, fora atribuída à revolução política²⁹. Será Friedrich Schlegel que, num dos seus fragmentos do *Athenäum*, conectará explicitamente a revolução estética, a revolução política e a revolução filosófica. Este papel da arte, que consistia em embelezar a vida, era acompanhado da exigência de constituição de uma nova mitologia, capaz de popularizar as ideias políticas e filosóficas. Nos tempos modernos (embora aqui a modernidade, como sabemos, signifique a era cristã), Dante aparecia como o verdadeiro realizador de tal tarefa, o que, do ponto de vista das intenções dos primeiros românticos e dos idealistas, não poderia deixar de constituir algo de paradoxal: pois uma vez que, na época deles, nenhuma obra parecia estar à altura do projecto anunciado, e que, da obra de Dante, não surtiram os resultados que seriam de esperar de uma tal realização mito-poética, tornavam-se legítimas as mais sérias dúvidas sobre a possibilidade da sua realização efectiva³⁰. Não se estranhe, por isso, que no “Ensaio sobre Dante” se assista a um processo a que poderíamos chamar de “essencialização” da *Divina Comédia*, à sua transformação em modelo intemporal válido independentemente dos efeitos que deveria suscitar, no que Schelling não se encontra muito distante de uma visão igualmente “essencializada” da história (incluindo a própria história do cristianismo), como a que transpõe no ensaio de Novalis, de 1799, intitulado

²⁹ Cf. Wilhelm Dilthey, *Der Jugendgeschichte Hegels*, trad. cast., *História Juvenil de Hegel*, in *Hegel y el Idealismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 219: “A aproximação da revolução espiritual na Alemanha com a revolução política em França engendrou o ideal de um crescimento incomensurável de força, liberdade e dignidade humanas. Havia, pois, que quebrar os estreitos vínculos aos quais Kant sujeitou o pensamento humano. A filosofia transcendental aprofundou a poesia e a contemplação histórica de Goethe, Schiller e da escola romântica, e estes, pelo seu lado, criaram um conjunto de novas ideias e conhecimentos que requeria uma organização por meio do espírito sistemático.”

³⁰ Walter Jaeschke, “Ästhetische Revolution. Einführende Bemerkungen”, in Idem (Hg.), *Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik*, ed. cit., pp. 1-13, p. 3.

Christenheit oder Europa. Atente-se, entre muitas outras que a este propósito se poderiam aduzir, na seguinte passagem do “Ensaio sobre Dante”:

“No santuário onde a religião e a poesia se aliam, encontra-se Dante como sumo sacerdote, e consagra a totalidade da arte moderna para a sua destinação. Representando, não um poema individual, mas sim o género inteiro da poesia moderna, e mesmo um género para si, a *Divina Comédia* encontra-se de tal forma fechada que a teoria abstraída de formas mais individuais é, para ela, totalmente insuficiente, e ela, como um mundo próprio, exige também a sua teoria própria.”³¹

Ao divino que já não se reflecte simbolicamente nos fenómenos naturais, corresponde a distância que separa o homem da natureza. Desligado da natureza, não recebendo já dela a lei do seu agir, o homem vive na história, ou seja, no mundo da moralidade e do direito. O próprio Fichte, que, em grande parte, se manteve alheio ao curso seguido pelo primeiro romantismo e pelo idealismo tal como Schelling e, posteriormente, Hegel o entenderam, reconheceu também, na sua *Spätphilosophie*, que o carácter do mundo moderno – em que sobressaem a liberdade e a autonomia do indivíduo – o opunha ao mundo antigo, da mesma forma que a mediação se opõe à imediatez. Por isso, o poema moderno que é a *Divina Comédia*, onde o divino apenas se exprime alegoricamente, deveria, para Schelling, possuir igualmente um carácter histórico. Por este motivo, Dante teria de ser o personagem principal da sua obra. Mas em vão procuraríamos qualquer semelhança entre ele e o herói épico ou trágico. O seu destino é rigorosamente individual, embora, nem por isso, menos excepcional: resume na sua individualidade toda a experiência e saber do seu tempo e, nesse sentido, transforma-os na *matéria* do poema. O ponto de vista filosófico sobre a obra de Dante – a relação filosófica com ela, de acordo com o título deste ensaio – consiste em ver tal matéria, não na sua referência imediata ao tempo, mas sim na sua validade e exemplaridade universais.

³¹ Schelling, *Über Dante in philosophischer Beziehung*, ed. cit., p. 36. Traduzimos por “fechada” o alemão *abgeschlossen*, que deve ser relacionado com o “mundo próprio”, como Schelling se exprime logo de seguida, que a *Divina Comédia* constitui.

RÉSUMÉ

Cet article prend pour point de départ les rapports entre religion, art et politique dans les écrits schellingiens de la période de la philosophie de l'identité, en particulier l'*Essai sur Dante*, de 1803. Il examine le programme schellingien (qui fût aussi celui de toute une génération) de constitution d'une religion esthétique – dans ses dimensions philosophique et politique, aussi bien que religieuse – et avance quelques réponses à la question de son échec et de son abandon.

**SER ATEU GRAÇAS A DEUS OU DE COMO SER POBRE
É NÃO HAVER MENOS QUE O INFINITO.
A-TEÍSMO, A-TEOLOGIA E AN-ARQUIA MÍSTICA NO SERMÃO
“BEATI PAUPERES SPIRITU...” DE MESTRE ECKHART**

Paulo A. E. Borges

Universidade de Lisboa

É nossa intenção comentar um dos sermões mais conhecidos e polémicos de Mestre Eckhart, o *Beati pauperes spiritu...*, onde nos parecem condensar-se os temas e as teses mais singulares, embora não absolutamente originais¹, do autor. Nele o mestre renano procede a uma meditação sobre a primeira bem-aventurança², surpreendente pela radica-

¹ Entre as últimas fontes de Eckhart a serem descobertas contam-se as místicas renano-flamengas, em boa parte de orientação beguina. Cf. O. Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit*, Munique, 1987; AA.VV., *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, editado por Bernard McGinn, Nova Iorque, Continuum, 1994. Cf. também a antologia de textos “Quelques parallèles avec les mystiques rhéno-flamandes”, in AA. VV., *Voici Maître Eckhart*, textos e estudos reunidos por Emilie Zum Brunn, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, pp. 25-49.

Veja-se, por exemplo, o tratamento convergente do tema da pobreza em espírito nos “Novos poemas”, atribuídos, embora indevidamente, a Hadewijch de Anvers, e que podem ser anteriores a Eckhart – cf. Hadewijch d’Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, traduzidos do neerlandês médio por Fr. J.-B. P., Paris, Éditions du Seuil, 1994, pp. 201-202. Maiores afinidades têm sido estabelecidas entre Eckhart e Marguerite Porete, queimada em Paris como herética em 1 de Junho de 1310, tanto mais que apenas um ano depois Eckhart residiu na mesma casa dominicana que William Humbert, inquisidor de Porete, onde poderia ter tido acesso a uma cópia do manuscrito que originou a condenação. Cf. Bernard McGinn, “Love, Knowledge, and *Unio Mystica* in the Western Christian Tradition”, in AA.VV., *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, editado por Moshe Idel e Bernard McGinn, Nova Iorque, Macmillan, 1989, pp. 73-79. Para o texto de Marguerite Porete, cf. *Le Miroir des Simples Âmes Anéanties*, traduzido do francês antigo por Claude Louis-Combet, apresentado e anotado por Emilie Zum Brunn, Grenoble, Jérôme Millon, 2001.

² Notamos que a primeira e a última das bem-aventuranças se enunciam integralmente no presente, referindo-se explicitamente ao “Reino” escatológico. Com efeito, se “bem-aventurados” são “os mansos, / porque herdarão a terra”, “os aflitos, / porque serão

lidade das suas posições e pela profundidade da experiência espiritual que testemunham. É que, se haverá em Eckhart um “gosto das posições extremas”³, ele parece decorrer do sabor intenso daquilo que mística e metafisicamente experiencia, aquém-além dos limites de conceitos e palavras, mas (e)levando conceitos e palavras a expressá-lo o melhor possível.

Afirmando que toda a sabedoria de anjos, santos e criaturas deve reduzir-se ao “silêncio” como “pura loucura diante da sabedoria insondável de Deus” (cf. *1.ª Coríntios*, 3, 19), o pregador distingue entre a “pobreza exterior” e a “interior”. A primeira é boa e deve ser praticada por amor de Cristo, pois ele mesmo a praticou, mas é a segunda, a pobreza em espírito, aquela na qual consiste a bem-aventurança. Mais elevada, é a pobreza daquele homem “que não quer nada, e que não sabe nada, e que não tem nada”. “Verdade sem véu”, “vinda directamente do coração de Deus”, ela é apenas acessível e recomendável a poucos, exigindo ser realizada como condição de ser compreendida⁴.

consolados”, “os que têm fome e sede de justiça, / porque serão saciados”, “os misericordiosos, / porque alcançarão misericórdia”, “os puros de coração, / porque verão a Deus”, e “os que promovem a paz, / porque serão chamados filhos de Deus”, “bem-aventurados” são “os pobres em espírito” e “os que são perseguidos por causa da justiça, / porque deles é o Reino dos Céus” (*Mateus*, 5, 3-10 (o negro é nosso; todas as citações bíblicas são feitas de *A Bíblia de Jerusalém*, São Paulo, Sociedade Bíblica Católica Internacional/Paulus, 1995, nova edição, revista)). “Pobres em espírito” e “perseguidos por causa da justiça” parecem assim possuir e residir já nesse Reino último que para os demais “bem-aventurados” se anuncia como uma posse certa mas diferida para o futuro.

Considerando, com Stanislas Breton, que a pobreza em espírito, conjugando “vazio do ser” e do “ter”, não é por acaso a primeira das beatitudes, na exacta medida em que tão bem evoca “a kénose ou o vazio da Cruz” (cf. *Filipenses*, 2, 6-8), nessa liberdade ou libertação de si “que torna universalmente disponível”, insuflando nas demais bem-aventuranças o “excesso” que, seu “fundamento ou alma”, as converte em “modos” ou “potências dessa primordial vacuidade” (*L’Avenir du Christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999, pp. 25-27), é como se mais imanente fosse a alteridade do Reino escatológico quer àqueles que, radicalmente despojados, plenamente participam da sua superabundante generosidade, quer aos que, “perseguidos por causa da justiça”, propriamente experienciam a crucificação como termo último da divina *kénosis*, ícones vivos de Cristo nesse cruciforme centro tensional entre a resistente horizontalidade da “justiça” do mundo e a vertical encarnação de um Reino maior que todo o dever ser humano, ou, noutra perspectiva, nesse cruciforme centro tensional entre a resistente horizontalidade da lei do mundo e a vertical encarnação do Reino, com a sua justiça outra, a justeza única do amor que a nada julga (*Mateus*, 7, 1; *Lucas*, 6, 37; *João*, 8, 15) e a tudo em si reabsorve, redime e transfigura.

A pobreza em espírito é ainda o carisma associado ao “espírito de infância”, consoante o louvor de Cristo por Deus haver revelado “aos pequeninos” as “coisas” escondidas “aos sábios e doutores” (*Mateus*, 11, 25).

Tratamos de algumas destas questões em “Da Loucura da Cruz à Festa dos Loucos. Loucura, sabedoria e santidade no cristianismo”, in Paulo A. E. Borges, *Do Finistérreo Pensar*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001, pp. 119-156.

³ Cf. Fernand Brunner, *Eckhart ou le goût des positions extrêmes*, in AA. VV., *Voici Maître Eckhart*, pp. 209-230.

⁴ Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in

O primeiro aspecto dessa realização, o não querer nada, implica algo de bem diverso do apego “à penitência e aos exercícios exteriores”, pelo qual “certas pessoas” julgam ser “pobres” na medida em que renunciam a cumprir a sua própria vontade, esforçando-se antes por realizar a “vontade de Deus”. Apesar da sua intenção ser boa, é limitado o seu “conhecimento da divina verdade”. Assim, embora tidos por santos “segundo as aparências exteriores” e supondo viver descentrados de si, é a si que nesse mesmo ascetismo inconscientemente buscam, na medida em que ainda buscam algo para si mesmos, ou seja, na medida em que ainda buscam algo, mesmo que tal seja cumprir a “absolutamente querida vontade de Deus”⁵.

A pobreza em espírito, enquanto não querer nada, é mais e menos do que abdicar de um objectivo em prol de outro, supostamente mais elevado, renunciando a finalidades humanas para realizar o desígnio divino, pois em qualquer dos casos o sujeito mantém-se na posse daquilo que obsta à pobreza autêntica: a vontade ou, pelo menos, a “vontade criada”. A verdadeira pobreza em espírito implica assim o desprendimento de toda a “vontade criada”, com a sua distensão para objectos e objectivos exteriores, incluindo o querer realizar a “vontade de Deus”, o “desejo da eternidade e de Deus”⁶.

O passo seguinte ilumina toda a profundidade da experiência e do pensamento eckhartianos⁷. Numa fórmula aparentemente blasfema e impiedosa, para a comum consciência religiosa, verifica-se que o que importa é deixar que o querer e o desejar regressem ao que profunda e autenticamente (se) é. Aí a ética, liberta do sentido comum e da questão

Sermons, II, apresentação e tradução de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1978, pp. 144-145 e 149. Destacamos: “(...) si vous n’êtes pas conformes à cette vérité dont nous voulons maintenant parler, vous ne pouvez pas me comprendre” – p. 144. Eckhart manifesta ter consciência do carácter singular e potencialmente perturbador desta “verdade”, solicitando aos seus ouvintes que, caso a não compreendam, não se inquietem com isso, pois a sua natureza é tal que apenas “poucas pessoas boas têm necessidade de a compreender” – cf. p. 145. Cf. ainda p. 149.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 145.

⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 145-146.

⁷ Pela importância deste passo optamos pela sua transcrição: “Lorsque j’étais dans ma cause première, je n’avais pas de Dieu et j’étais cause de moi-même; alors je ne voulais rien, je ne désirais rien, car j’étais un être libre, je me connaissais moi-même, jouissant de la vérité. Je me voulais moi-même et ne voulais rien d’autre; ce que je voulais, je l’étais et ce que j’étais, je le voulais et là j’étais dépris de Dieu et de toutes choses, mais lorsque, par ma libre volonté, je sortis et reçus mon être créé, j’eus un Dieu, car avant que fussent les créatures, Dieu n’était pas “Dieu”, mais il était ce qu’il était. Mais lorsque furent les créatures et qu’elles reçurent leur être créé, Dieu n’était pas “Dieu” en lui-même, il était “Dieu” dans les créatures” – *Ibid.*, p. 146. Esta visão reitera-se e aprofunda-se no final do sermão – cf. *Ibid.*, pp. 148-149.

do agir, entendido como um fazer, converte-se, de acordo com o seu sentido originário, num residir ou permanecer no que em última instância (se) é⁸. Na fruição dessa simplicidade última indissociam-se a mística da essência, a ética e a metafísica, conduzindo a uma visão incomum das relações entre o que convencionalmente se designa como Deus, homem e mundo, onde avulta uma doutrina da origem primeira que subverte os habituais pressupostos da teologia e do teísmo criacionistas.

Na bem-aventurada “pobreza” do homem “que não quer nada” trata-se de reassumir a simplicidade da pré e supra-existência, isso que se era antes de se ex-istir, isso que se é quando não se ex-iste ou isso que se é, mesmo enquanto se ex-iste, na sua transcendente condição de possibilidade: o ser na “causa primeira”, no princípio e verdade absolutos, na plena fruição imanente da primordial plenitude. Instância de liberdade e auto-conhecimento plenos, nela não há vontade ou desejo de algo que não seja o próprio ser. Aí é-se o que se quer porque se quer o que se é. Havendo a plena experiência de ser como *causa sui*, é-se aí livre “de Deus e de todas as coisas”. Isto não porque se exista como um determinado ente num solipsismo absoluto, sem qualquer alteridade, mas porque aí verdadeiramente ainda não se ex-iste, não se constituindo propriamente o sujeito que nos fala deste estado primordial senão na medida em que ele já de algum modo se perdeu, ou se transformou por via de lhe ser acrescentado o ex-istir como o ser nele sob o modo da exteriorização que permite o objectivá-lo.

Se o ente é uma de-terminação da instância primordial, é-o enquanto particulariza a sua auto-criação eterna na livre e voluntária auto-doação de uma ex-istência singular, nesse processo que Eckhart designa como um livre sair da plenitude primeira e receber o “ser criado”. Num sentido pode assim dizer-se que é o ente que se auto-constitui, na medida em que não há nenhuma causa exterior à produção do seu ex-istir; num outro, todavia, temos de reconhecer que não há propriamente *ente* antes da sua produção como tal, não havendo porventura mais do que a livre actualização de uma possibilidade de existir pré-inscrita na supra-existência primordial e que simultaneamente nela, mesmo durante o êxodo auto-existenciante, permanece como em sua verdade essencial⁹. Em termos

⁸ “ἡθoς bedeutet Aufenthalt, Ort des Wohnens” (“*ethos* significa estada, lugar de habitação”) – Martin Heidegger, *Ueber den Humanismus/Lettre sur l’Humanisme*, texto alemão traduzido e apresentado por Roger Munier, edição bilingue, Paris, Aubier-Montaigne, 1983, pp. 144-145.

⁹ Entrelaçam-se aqui vários tópicos metafísicos de matriz neoplatónica. Por um lado, em termos gregos, a simultaneidade da manência de tudo no Uno, da sua processão e da sua conversão – *moné, proodos, epistrophé* –, numa causalidade exemplar em que o efeito simultaneamente permanece na causa, dela difere e a ela regressa (cf., por exemplo, Proclo, *The Elements of Theology*, texto revisto com tradução, introdução e comentário

eckhartianos, tudo permanece na “bullitio” da vida intra-divina, antes da Divindade ser Deus, mesmo após se dar a “ebullitio” (auto-)geradora dos entes e, assim, do Deus que por e para eles surge como criador.

Deveras interessante, na exacta medida em que subverte o criacionismo, ou as suas leituras comuns, é que seja esta relativa auto-criação daquilo que Eckhart, de acordo com a linguagem e as categorias da época, designa como “ser criado” ou “criatura”, que determina que a instância primordial adquira a característica de ser “Deus”. Com efeito, é apenas quando, pelo exercício da sua “livre vontade”, o sujeito se actualiza, saindo da plenitude primordial e constituindo-se como criatura, que passa a ter um Deus. Antes da ex-istência, ou da ex-istencição, das *criaturas*, ou seja, antes da auto-constituição dos entes como tais, como seres determinados, “Deus não era “Deus””, isto é, a plenitude primordial, indeterminada, embora contendo a potencialidade de todas as deter-

por E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1992, 35, p. 39). Por outro, em termos cristãos, o ser Deus em Deus de todas as coisas, sustentado por um teólogo insuspeito de heterodoxia ou panteísmo como São Tomás de Aquino: “Segue-se que as coisas, tais quais são em Deus, são a própria essência divina” (*Suma Teológica*, q. 18, a. 4). Finalmente, implícita nas anteriores, a ideia da auto-constituição dos entes, procedente da visão platónica da natureza imortal e principal de “toda a alma”, enquanto auto-motora (cf. Platão, *Fedro*, 245 c – 246 a), continuada em Plotino e na teoria de Proclo da auto-posição dos “princípios” a partir do Bem (cf., por exemplo, Proclo, *The Elements of Theology*, 40-51), é por exemplo retomada, em termos cristãos, pelo mesmo São Tomás, o qual sustenta que, uma vez que a ideia arquétipa da criatura no Verbo é a sua causa produtora na existência, se pode num certo modo dizer que a criatura se move por si mesma e se produz no ser (“quodammodo contingit ut creatura seipsam moveat et ad esse perducatur” – *De Veritate*, q. 4, a. 8).

Sobre estas questões em São Tomás, cf. Stanislas Breton, *Philosophie et Mystique. Existence et surexistence*, Grenoble, Jérôme Millon, 1996, pp. 27-41.

Uma das chaves possíveis de acesso à experiência/visão eckhartiana pode ser aquela “metafísica do Princípio-Nada” de que nos fala o mesmo Stanislas Breton:

“«C’est parce que le principe n’est rien du dérivé; c’est parce qu’il ne comporte aucune détermination préalable qu’il aurait à communiquer, que le dérivé doit se donner ses propres déterminations, c’est-à-dire être cause de soi, principe de lui-même». Ce rapport entre l’indétermination de l’origine et l’auto-détermination constituante du subordonné caractérise la thèse la plus originale et la plus audacieuse de cette métaphysique. La liberté du dérivé, sur fond d’indétermination radicale, devient la seule possibilité de respecter le privilège de l’absolu, qui n’est rien de ce qui procède de lui, justement pour que celui-ci soit responsable de son être.

Il s’ensuit que l’être ne se dissocie pas de la causalité de soi par soi. Toute ontologie se présente come la réminiscence d’une ontogénie qui met en oeuvre la générosité permissive de l’absolu. Toute être authentique sera dit responsable dans la mesure où il répond à cette générosité par le développement de sa puissance propre. Faire du principe une cause de soi, ce serait encore le mettre à notre niveau, le soumettre à la loi de détermination, fût-ce par le biais de l’auto-détermination. (...) Chaque esprit (...) est le pouvoir d’un monde, puisque (...) se donner une détermination c’est se le donner toutes” – *Du Principe. L’organisation contemporaine du pensable*, Aubier Montaigne/Éditions du Cerf/Delachaux & Niestlé/Desclée de Brouwer, 1971, pp. 178-179.

minações, ainda não era objecto nem sujeito para nenhuma consciência, como uma entidade conceptualizada e diferenciada pela atribuição de predicados, atributos e características, à imagem e semelhança dos predicados, atributos e características que essa mesma consciência em si supõe, em “Deus” considerados excelentes¹⁰. Antes da auto-actualização do poder ser dos entes, Deus não era “Deus”, mas simplesmente “era o que era”. É pelo surgimento dos entes que isso que se vem a chamar “Deus” deixa de o ser em si mesmo, sendo-o “nas criaturas”¹¹. Se bem que Eckhart, pelos naturais limites da linguagem, continue a chamar Deus, em si mesmo, à primordial plenitude indeterminada, é bem claro que, numa notável inversão da equação comum dos criacionismos, o que está aqui em causa é a criação de Deus pela auto-criação das criaturas, enquanto divinização e teologização da indiferenciada plenitude primordial¹², ou, em termos eckhartianos, a geração de *Gott*, o Deus que o é para a consciência e para o homem, na e a partir da *Gottheit*, a Divindade, abismo ou fundo sem fundo primordial, enquanto sua objectivação pela actualização das potências de ser e de consciência nela pré-contidas¹³.

A criação, no sentido de fenomenalização, de “Deus” pelas criaturas, acompanha-se aliás, como o autor afirma no final do sermão, da mesma criação, ou fenomenalização, de “todas as coisas”, do mundo. Deparamo-nos assim com o aparente paradoxo de um ente, um sujeito, uma “criatura” que assume a responsabilidade de, no seu estado incriado, “não nascido” (*ungeboren*), nascer eternamente como “causa” de si mesma, de

¹⁰ Neste sentido, a teologia catafática, ou positiva, pensando Deus antropocentricamente, dará sempre razão a Feuerbach, que todavia poderá incorrer noutro preconceito, o de presumir que uma essência e consciência infinita pode ainda ter uma determinação, neste caso humana, como antes divina.

¹¹ Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in *Sermons*, II, p. 146.

¹² A questão do princípio absoluto, Uno, Bem ou Deus, não o ser em si nem para si, ou não se pensar como tal, remonta pelo menos, na tradição ocidental, à primeira hipótese de Platão, no *Parménides*, pela qual o Uno não seria “uno” nem “ser”, transcendendo todo o conhecimento (141 e – 142 a) e mais explicitamente a Plotino. No mestre de Alexandria, demarcando-se de Aristóteles, o Bem/Uno não se pensa, vendo-se apenas como algo que é nessa primeira instância de cisão e multiplicidade que é a Inteligência, a sua primeira hipótese processiva – Cf. *Enéadas*, V, 1, 7 e 9; VI, 7, 37-38. O Uno é “um sem algum” (*Enéadas*, V, 3, 12-13) – cf. André de Muralt, *Néoplatonisme et Aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris, J. Vrin, 1995, p. 66. Também no Pseudo-Dionísio, o Areopagita, a “Causa” transcendente e absoluta de todas as coisas excede todas as categorias da sua inteligibilidade, incluindo as de “uno”, “deidade” ou “bem” – *Teologia Mística*, V, 1048 a.

¹³ Rudolf Otto assinalou aqui a profunda convergência de Eckhart com Shankara, mestre do Vedanta não dualista. A Divindade impessoal, tal como o Brahman neutro, transcendem Deus ou Ishvara, o “Senhor pessoal” que emerge do absoluto com a emergência da alma ou atman – cf. *Mystique d'Orient et d'Occident. Distinction et Unité*, tradução e prefácio de Jean Gouillard, Paris, Payot, 1951, pp. 26-28.

“Deus” e de “todas as coisas”, acrescentando mesmo que, se o não tivesse querido, ela não seria e, assim, não seriam nem as coisas nem “Deus”. É aqui que o pregador, falando na primeira pessoa, se apercebe do possível excesso desta verdade para o seu auditório, porventura pouco capaz de acompanhar a subtilidade da sua visão, e procura atenuá-lo, afirmando a sua dispensabilidade: “Que Deus seja “Deus”, de tal eu sou uma causa; se eu não fosse, Deus não seria “Deus”. Não é necessário saber isso”¹⁴.

Mas Eckhart, apesar de tudo, insiste na necessidade deste saber libertador. Como se confirma noutros textos, o Deus pessoal e a criação surgem como a configuração que a primordial unicidade assume na medida em que o eu se di-verte do seu seio. Sendo a ex-cisão do eu que fenomenaliza e pluraliza o indiferenciado nos aspectos ideo-reais de Deus e do mundo – “Não foi senão quando me derramei que todas as criaturas anunciaram Deus”; “Quando eu fluía de Deus, todas as coisas disseram: Deus é (...)” –, é o seu superior regresso a ele que os dissipa – “(...) Deus também *devém e desaparece*” –, reabsorvendo-os na plenitude jamais anulada e sempre actual¹⁵. A processão geradora do Deus com atributos a partir do fundo sem fundo da Divindade (*Deitas, Gottheit*) ou do *Nada* por excelência, absolutamente transcendente de todas as categorias, é na verdade a auto-criadora processão do espírito que faz surgir ante a sua diferenciação o espectáculo das determinações ontoteológicas para o reabsorver na sua mesma reabsorção na plenitude a-determinada, criando-se como criador de tudo para se decriar e a tudo no seu regenerar-se

¹⁴ Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in *Sermons*, II, p. 149. Cf. também p. 148.

A continuidade, ainda mais radical, destas posições encontra-se condenada por Ruysbroeck no *Livro das Beguinhas*: “Chacun de ces hommes maudits ose dire: Alors que je résidais en mon être d'origine, en mon essence éternelle, il n'y avait pas de Dieu pour moi, mais ce que j'étais je le voulais et ce que je voulais être je l'étais: c'est par libre volonté que je suis sorti et suis devenu ce que je suis. Si j'avais voulu, je ne serais rien devenu, et je ne serais pas une créature. Car Dieu ne connaît, ne veut ni ne peut rien sans moi; avec Dieu je me suis créé moi-même et ai créé toutes choses, et c'est ma main qui supporte le ciel et la terre et toutes les créatures; aussi toute gloire qu'on rend à Dieu, c'est à moi qu'on la rend car dans mon être je suis Dieu par nature” – cf. *Oeuvres*, tradução dos Beneditinos de S. Paul de Wisques, 1938, t. VI, p. 53, citado in Stanislas Breton, *Philosophie et Mystique. Existence et surexistence*, pp. 54-55.

Veja-se também o aforismo de Angelus Silesius: “Sans moi Dieu ne peut vivre, fût-ce une seconde, je le sais, // Si je retourne au néant, de dénuement Il doit rendre l'esprit” – *Le Pèlerin Chérubinique*, tradução por Camille Jordens, Paris, Éditions du Cerf / Éditions Albin Michel, 1994.

¹⁵ Cf. Maître Eckhart, “De la sortie de l'esprit et de son retour chez lui”, *Oeuvres de Maître Eckhart. Sermons-Traité*s, traduzido do alemão por Paul Petit, Paris, Gallimard, 1987, p. 118. Para a distinção entre a ociosidade da Divindade e o Deus criador, cf. “Du Royaume de Dieu”, *Ibid.*, p. 301.

como absoluto¹⁶. Gerados e anulados no movimento de saída e regresso do espírito, o Deus criador e pessoal, bem como as criaturas, para as quais assume tais características, dissimulam a identidade supra-essencial e inefável do espírito e do absoluto¹⁷, como suas máscaras carnavalescas¹⁸. Como aponta Stanislas Breton, mais do que uma analogia, esta experiência indica a quase identidade da “auto-gênese” de cada eu-intelecto e do próprio Verbo, o qual “é menos uma pessoa singular que “o universal concreto” “que reúne e inter-relaciona os singulares que o constituem enquanto “mundo inteligível das ideias arquetípas”. A geração de todas as coisas no e pelo Verbo é assim uma operação imanente a cada espírito, numa origem “transcendente”, pré e sobre-existente que denuncia a criação ex-istenciante, exterior e material como uma “falta”, “queda” e “degradação” quase intrínseca, que melhor fora não se dar e nela não ser nascido¹⁹. Assim sendo, há que transcender (o “oportet tran-

¹⁶ É nos dois sentidos desta geração, *ad extra* e *ad intra*, que entendemos as palavras admiravelmente concisas de Eckhart: “Un maître dit: l’âme s’enfante elle-même en elle-même et s’enfante à partir d’elle-même et s’enfante de retour en soi. (...) L’âme enfante à partir d’elle-même Dieu à partir de Dieu en Dieu” – “Adolescens, tibi dico: surge”, in *Sermons*, II, p. 85.

¹⁷ Cf. Michel Henry, *L’Essence de la Manifestation*, Paris, PUF, 1990, 2.^a edição, pp. 385-407, de onde destacamos: “L’indépendance de l’homme à l’égard de la création, à l’égard de Dieu lui-même, signifie son identité avec lui” (p. 387); Stanislas Breton, *Deux Mystiques de l’Excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, pp. 128-148; Alain de Libera, *La mystique rhénane. D’Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, pp. 279-284; R. Otto, *Mystique d’Orient et Mystique d’Occident. Distinction et unité*, pp. 24-26

¹⁸ Colhemos a sugestão da máscara, e bem assim de um carnaval universal, em que Deus, homem e mundo seriam disfarces de uma só coisa, do próprio Eckhart, que refere “a divindade decaída de si mesma e “travestida” – travestida pela diferença, a multiplicidade e os remendos”, por “todo o tipo de coisas, incluindo a semelhança”, às quais na verdade é estranha – “Le Livre de la Consolation”, in *Oeuvres de Maître Eckhart. Sermons-Traité*s, p. 219.

¹⁹ Cf. Stanislas Breton, *Philosophie et Mystique. Existence et surexistence*, pp. 47-48, 52, 54 e 56-59; Émilie Zum Brunn e Alain de Libera, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie Négative*, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 46-70. Sobre a “essência original do Logos” em Eckhart, cf. Michel Henry, *L’Essence de la Manifestation*, pp. 407-418.

Sobre a imanência de todas as coisas ao Verbo, enquanto criadas sempiterna, simultânea e perfeitamente em Deus, cf. *L’oeuvre latine de Maître Eckhart*, 1. *Commentaire de la Genèse précédé des Prologues*, texto latino, introdução, tradução e notas por Fernand Brunner, Alain de Libera, Édouard Wéber e Émilie Zum Brunn, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984, pp. 59-69 e 271; *Id.*, *L’oeuvre latine de Maître Eckhart*, 6. *Le Commentaire de l’Évangile selon Jean – Le Prologue (chap. I, 1-18)*, texto latino, prólogo, tradução e notas por Alain de Libera, Édouard Wéber e Émilie Zum Brunn, Paris, Les Éditions du Cerf, 1989, pp. 46-47, que remete para o *De Trinitate*, VI, de Santo Agostinho. Cf. ainda P. Nautin, “Genèse I, 1-2 de Justin à Origène”, in *In Principio, Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, 1973.

sire” eckhartiano) a própria imanência do eu ao Verbo, com o desempenho da sua fecundidade criadora, em demanda da “última e radical profundidade” de um além-Deus e de uma “libertação” conquistada já não contra homens e coisas, mas contra o próprio Transcendente, o qual, enquanto fundamento de qualquer limitação e separação, deve ser *transcendido* como “o mais mortal perigo” e o derradeiro obstáculo à assunção da “nossa mais autêntica liberdade”²⁰.

Voltando ao início do *Beati pauperes spiritu...*, a esta luz se pode compreender que Eckhart rejeite que “Deus, enquanto é “Deus””, seja “o fim supremo da criatura”. É que, nesta perspectiva, “Deus” (*Gott*) é apenas uma das múltiplas e transitórias determinações (se bem que, num sentido, a primeira e a última delas) da plenitude primordial, isso que o autor designa como *Gottheit*, ou, aqui, como “abismo eterno do ser divino”. Nessa sempre primeira, presente e instante profundidade infinita são todos os entes²¹, como suas determinações e manifestações absolutamente equivalentes enquanto consideradas no *fundo*, onde primeiro se identificam, e depois em que e a partir do qual se constituem, e não na *forma*, se bem que inseparável do fundo, que nessa constituição assumem, inscrevendo-se, se vistos apenas a essa luz, na ordem exterior do mundo. No plano da origem primeira e do ser, na gradação que abrange ser o, no e a partir do infinito, a “mínima criatura” é tão rica como o Deus manifestado. Só a maior ou menor consciência frutiva da sua comum e idêntica pertença ao infinito parece assim diferenciar e hierarquizar os entes, não pelo que são, mas pelo seu reconhecimento e usufruto disso. “Eis porque” – exclama o pregador, em mais um pro-vocador rasgo da sua eloquência e

²⁰ Cf. Stanislas Breton, *Philosophie et Mystique. Existence et surexistence*, p. 59. A necessidade de transcender o transcendente pode ainda ser compreendida como uma forma, só aparentemente impiedosa, de ser fiel à verdade da Divindade, ou do absoluto, cuja transcendência não pode ser afirmada sem imediata contradição, pois dizê-lo transcendente é dizer a sua relação, senão relatividade, àquilo que transcende. No contexto da tradição grega, assim o viu o mais rigoroso mestre neoplatônico, Damascio: “(...) poser ce qui ne peut se réunir à rien, à savoir l'incoordonable et le tellement transcendant qu'il n'a même pas, en vérité, la nature du transcendant. En effet, le transcendant est toujours transcendant à quelque chose et n'est pas absolument transcendant, attendu qu'il garde une relation avec ce à quoi il est transcendant et, bref, une coordination dans un certain devancement; si donc il doit être posé comme réellement transcendant, qu'il soit posé comme même pas transcendant ! En effet, pris en toute rigueur, le nom, dans sa propriété, ne dit pas la vérité quant au transcendant, car le transcendant est déjà simultané et coordonné, de telle sorte qu'il est nécessaire de nier même ce nom de lui” – *Traité des Premiers Principes. I – De l'Ineffable et de l'Un*, texto estabelecido por Leendert Gerrit Westerink e traduzido por Joseph Combès (edição bilíngue), Paris, Belles Lettres, 1986, p. 21.

²¹ Sobre o “ser em”, ou “dentro de”, o “permanecer” e o “habitar”, cf. Stanislas Breton, *Rien ou Quelque Chose – Roman de métaphysique*, Flammarion, 1987, pp. 127-143; *Id.*, *Philosophie et Mystique. Existence et surexistence*, pp. 67-88.

veemência mística – “rogamos a Deus sermos livres de “Deus” e acolher a verdade e dela gozar eternamente aí onde os anjos mais elevados e a mosca e a alma são iguais”²². É natural que a mística eckhartiana, que visa libertar o sujeito da sujeição de o ser, libertando-o de todo o objecto, refazendo às avessas e anulando a ex-istenciante produção de si, de Deus e do mundo, se invista mais intensamente no sentido de transcender o “Deus” criado como tal. Num movimento que poderíamos designar a-teísta e a-teológico, o espírito busca reapropriar a plenitude anterior à produção de si como sujeito produtor dos objectos (e também sujeitos) que são “Deus” e “todas as coisas”, transcendendo “Deus” como falsa figura do absoluto, e ídolo tendencialmente mais difícil de reconhecer e superar, em busca desse infinito primordial, Divindade sem o ser, onde tudo se identifica.

Acrescentando ser “aí”, nessa trans-dimensão do incondicionado, onde ele próprio se mantinha, querendo o que era e sendo o que queria, Eckhart precisa que a realização do primeiro aspecto da pobreza em espírito, o “ser pobre em vontade”, implica o querer e desejar “tão pouco” como se queria e desejava quando não se ex-istia, quando não se era como um ser determinado²³, quando a plenitude do ser era pura manência alheia a toda a transitiva vontade de alteridade. Ser “pobre em espírito” é pois regressar a antes de tudo, a antes de haver homem, Deus e mundo, ao incriado, onde não há qualquer cisão entre querer e ser e nenhuma limitação ou exílio tem lugar. Ser “pobre em espírito” é abdicar de tudo – Deus, homem e mundo – que o ex-istir acrescentou ao que é. Ser “pobre em espírito” é não haver mais que a infinita riqueza da plenitude primordial.

Quanto ao segundo aspecto da realização da pobreza em espírito, o não saber nada, é consciente e intencionalmente que Eckhart radicaliza exortações anteriores a que se viva como se não se vivesse nem para si, nem para a verdade, nem para Deus. Há que viver ignorando mesmo que não se vive para si, para a verdade ou para Deus. O viver sem para quê, sem interesse, sem finalidade, sem transitividade, deve ser tão absoluto que isso mesmo se ignore²⁴. E, mais ainda, não é só a consciência de si que deve ser abolida, é a própria consciência, intelectual ou afectiva, do viver de Deus em si. Livre de o saber, reconhecer e sentir, o homem deve libertar-se ultimamente de todo o conhecer, seja qual for, regressando à

²² Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in *Sermons*, II, p. 146.

²³ Cf. *Ibid.*

²⁴ O “sem porquê” e “sem para quê” são temas conhecidos da mística renana, que o erudito introdutor de Hadewijch d’Anvers, *Écrits Mystiques des Béguines*, remete para Beatriz de Nazareth, na sua versão pessoal de São Bernardo, mostrando a sua presença marcante na *libertas spiritus* da mística dos Países Baixos – cf. pp. 67-69, nota 65.

insciência primordial inerente ao ser antes de se ser, de se ser um ser, quando “se mantinha no ser eterno de Deus”, sem mais nada²⁵. Parece-nos claro que Eckhart designa aqui como Deus a *Gottheit*, o Deus sem “Deus” ou fundo sem fundo primordial que, não sendo *um ser* nem *ser*, como adiante se explicita, não deixa de ser isso que verdadeiramente é, em todas as suas determinações ônticas, divinas, angélicas, humanas e cósmicas, relativas, como vimos, à auto-produção de um ente portador de uma consciência dualista, fenomenalizante e objectivante.

Afirmando que o homem deve ser “livre” e deixar “Deus operar o que quer”, o pregador acrescenta que, enquanto tudo o que procede de Deus “tem por fim uma actividade pura”, já a “actividade própria do homem é amar e conhecer”. É assim que a “beatitude” “não reside nem no conhecimento nem no amor” – actividades que a esta luz diríamos impuras, na medida em que não têm o seu fim em si mesmas –, mas antes nesse “alguma coisa” na alma “donde fluem o conhecimento e o amor”. Residindo nisso que é pura e divina auto-fruição, livre do “antes” e do “depois”, do ganho e da perda, sem expectativas nem seus inerentes receios, sem saber do Deus que em si age, a “beatitude” é para o homem “ser isento e liberto de Deus”, de modo a que nada conheça da divina acção nele. Este é porventura o modo mais pleno de ser na imanente transcendência desse Deus que, numa posição em que Eckhart vai conscientemente contra a tradição dos “mestres”, não é ser, nem tem intelecto, não possuindo conhecimentos particulares, disto ou daquilo. Do mesmo modo que Deus é livre de “todas as coisas”, sendo por isso “todas as coisas”, fica a sugestão de que também o homem, nada sabendo nem desejando saber “de nenhuma coisa”, Deus, criatura ou ele próprio²⁶, é em Deus, ou é Deus, na exacta medida em que acede à liberdade de Deus, libertando-se de o procurar apropriar nos limites de um conceito, de uma ideia ou mesmo de uma qualquer visão ou experiência, que, por mais “espiritual” e “mística”, implica sempre a cisão entre sujeito e objecto e o estabelecimento de limites. Se em Deus não há “Deus”, se Deus não o é para si próprio, o ser em Deus ou ser Deus do homem é naturalmente um “ser isento e livre de Deus”, não só, diríamos, do “Deus” (*Gott*) gerado pela criatura, mas ainda da própria Divindade (*Gottheit*), cuja trans-essência é infinita liberdade, ou absolutidade, enquanto ab-solvição de todos os limites, mesmo ou sobretudo os de ser para si e ser algo. A beatitude de ser sem Deus não é mais do que a própria beatitude divina, pura auto-fruição da infinitude sem qualquer limite, seja ser, conhecer ou amar. Ser (n)um Deus a-teu, ser (n)o infinito onde Deus é não o haver,

²⁵ Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in *Sermons*, II, pp. 146-147.

²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 147.

ser ateu graças a Deus, é o natural fundamento do a-teísmo e da a-teologia místicos de Eckhart, que, na exacta medida em que radicam na a-teidade divina, excedem o plano comum dos ateísmos humanos, embora porventura iluminem a sua mais profunda e inconsciente razão e aspiração²⁷.

²⁷ As teses da a-teidade divina, quer no sentido de que Deus não o é para si, quer no de que se nega gerando o poder haver ser universal, num mundo onde tudo é a carnavalesca e saudosa dissimulação de uma verdade presente e ausente, patente e oculta, são fundamentais no pensamento português contemporâneo. É Teixeira de Pascoaes quem afirma Deus como o “único ateu perfeito”, na fórmula mais explícita do que designará como *ateoteísmo*: “O homem que nega o seu próprio ser, imita Deus, o único ateu perfeito; e tornou-se, por isso, Criador. A Criação tem a assinatura de Lucrécio” – *Santo Agostinho (comentários)*, Porto, Livraria Civilização, 1945, pp. 275-276. José Marinho desenvolverá esta intuição, considerando que “talvez a mais profunda descoberta do Poeta fosse a verdade funda de que Deus é o único autêntico ateu e de que o ateísmo sempre impossível mas maravilhoso é o centro da visão unívoca” – “Pascoais, poeta da visão unívoca”, *Diário de Notícias*, 24 de Janeiro de 1963. Noutro passo, escrevendo que “o unívoco de Deus está no seio do ateísmo”, acrescenta: “Assim, saber e imparcialmente reconhecer que Deus é o único autêntico ateu, adiantaria caminho desde a teologia à política.

Saber que o autêntico ateísmo equivale à teologia mística dos últimos cumes libertar-nos-ia de vários aspectos da falsa fé ou da descrença presunçosa (...).

Aquele que sabe como Deus reservou para si o autêntico ateísmo, torna-se, e por isso mesmo, infinitamente reservado mas muito atento perante os ateus e perante toda a forma de descrença” – *Obras*, I, *Aforismos sobre o que mais importa*, edição de Jorge Croce Rivera, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994, pp. 341-342. “O homem que se libertou de Deus e vive por si e para si, é uma crença boa para fim de uma perigosa aventura. O homem será capaz disso quando for o próprio Deus, mas então não será o homem que é por si e para si” – *Ibid.*, p. 155.

Cf. também, explicitando o fundamento metafísico da tese: “Tudo é a unidade, tudo é a unidade que se busca e reencontra; tudo é a unidade que parece perturbada e é impassível, que parece irreal e fantástica e é, só ela, possível. Pois enquanto visto desde nós e em nós tudo pode parecer diverso, tudo pode parecer olhar incessantemente o fugitivo e alheio, tudo na unidade se vê tornando-se ela mesma, ou nada vê. Por isso a velha e sempre nova sabedoria diz ser ou nada, e por isso também o ateu, que o não visse, veria melhor a Deus. Mas esse ateu é apenas e será sempre no homem virtualidade inatingida. Só Deus é ateu. E assim o que nega, nega afinal os passageiros deuses, e antecipa o único verdadeiro” – *Ibid.*, p. 355.

José Marinho assumirá no seu pensamento de maturidade a tese da divina ateidade, feito o ateísmo meta-humano e “iniciático” do espírito na “assunção do Nada”, ou do Deus-Uno-Absoluto que, pela plena coincidência de ser e verdade, o não é e nada é para si, transcendendo a “cisão divina”, “pela qual é Deus”, a “criação” e a implícita “relação entre criador e criatura”. Como se pode constatar, não deixa de aqui reverberar uma das vertentes da visão eckhartiana: “Subitamente, um dia, apercebe-se de que se o ser é a verdade e se Deus é o ser da verdade, então a verdade não é para si”; “Pois o que é, enquanto é o pleno ser de tudo, se põe a si mesmo como uno, eterno e absoluto, o sem falha nem fissura, o todo sem parte, o que se diz sem verbo, e se pensa sem pensar, sem misto algum, por mais subtil. E assim, sendo ele o único ser de todo o ser que não é, no qual tudo é como o que não é, anulando-se nos iguais instante e tempo sem fim, não pode mais que ser sem se saber. E no que é verdade para o que no homem a vê e contempla, a viu e contemplou, não há então saber da verdade. A verdade então não é para o mesmo

Naturalmente que, nesta ateidade divina, não se trata da não existência de Deus, pelo menos no seu sentido comum, mas da trans-existência de algo cuja infinitude e abissalidade o torna insusceptível de qualquer conceptualização e nomeação, surgindo então o *nada*, inconfundível com o não ser, como sugestão da sua imanência transcendente de toda a representação entitativa, reificante e objectivadora. Na tradição ocidental, e tomando apenas alguns dos exemplos que melhor ajudam a esclarecer Eckhart, trata-se, com todo o rigor de um Damáscio, desse “inefável” ou “nada absoluto segundo o melhor” que, transcendendo o próprio “uno”, é o a partir do qual tudo procede “segundo um modo inefável”, enquanto ele, por sua a-relação a tudo, convida a rejeitar toda a definição, seja ainda como “princípio”, “transcendente”, “nada” ou “inefável”, suscitando esse profundo transtorno do espírito e “desabamento” de todo o discurso que é a sua própria “demonstração”, induzindo o “não-saber absoluto” e o silenciamento que benignamente fazem permanecer “no santuário inefável da alma, sem dele sair”²⁸. A questão persiste em Escoto Eriúgena como a do “nada por excelência” do Deus que, *ex nihilo*, ou seja, “de si para si mesmo”, auto-procede “ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate in essentialitatem”²⁹. E finalmente, no nosso autor, na a-visão

ser da verdade. Ora, como vê então aquele que diz ver e contemplar e saber plenamente o ser da verdade como se um e o mesmo fossem ser da verdade e irrecusável verdade do ser?” – *Id.*, *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, Guimarães Editores, 1961, p. 23. E ainda:

“Que é a cisão divina ?

No mais extrínseco sentido cabe entendê-la como a cisão em Deus. Por ela, o divino é para nós numa multiplicidade, ou em divinos avatares, ou divinas pessoas. Noutro sentido, porém, e o mais fundo, a cisão divina é aquela cisão primeira e absoluta que tem por contraporar a sensível cisão extrema, e é a primeira e mais funda e absoluta cisão pela qual é Deus e sem a qual Deus persiste como o ser opaco e indeterminado ou na opacidade da crença ou da descrença sem digna ciência que o exprima.

Pela cisão divina, ou cisão absoluta, toda a origem se explicita e o princípio se alcança do autêntico pensamento. E do mesmo passo que criação e relação entre criador e criatura emergem não como a primeira e a última verdade, mas como grau de iniciação na que é primeira e última verdade, assim também o profundo significado da descrença se apreende e o profundo sentido e transcendente alcance de todo o autêntico ateísmo iniciático” – *Ibid.*, p. 92. Cf. também pp. 93-97.

²⁸ Cf. Damáscio, *Traité des Premiers Principes*, I, *De l'Ineffable et de l'Un*, pp. 4-22.

²⁹ “Dum ergo incomprehensibilis intelligitur per excellentiam nihilum non immerito vocitatur, at vero in suis theophaniis incipiens apparere veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere, (...)”; “Divina igitur bonitas quae propterea nihilum dicitur quoniam ultra omnia quae sunt et quae non sunt in nulla essentia invenitur ex negatione omnium essentiarum in affirmationem totius universitatis essentiae a se ipsa in se ipsam descendit veluti ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate in essentialitatem, ex informitate in formas innumerabiles et species” – João Escoto Eriúgena, *Periphyseon (De Divisione Naturae)*, Liber Tertius, editado por I. P. Sheldon-Williams com a colaboração de Ludwig Bieler (edição bilingue), Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1981, pp. 166 e 168. Como diz Mafalda Blanc: “a passagem de “nihil” a “esse” não envolve uma causalidade “ad extra”, pois ocorre no interior do

do “Nada divino” vislumbra-se que se “Deus é um Nada e um Alguma coisa”, “o que é Alguma coisa é também Nada”³⁰, sendo tal “Nada supra-essencial” do “único Uno” um “Não-Deus”³¹, ou essa “Divindade” transcendente de toda a determinação principal e trinitária³², esse “deserto silencioso onde jamais a distinção lançou um olhar”³³.

Regressando ao texto em apreço, o terceiro aspecto da realização da pobreza em espírito é o não possuir nada. Se nada querer é “a pobreza mais alta”, se nada saber é a pobreza “mais pura”, nada ter é “a pobreza mais clara”. Embora reconheça que nada possuir de bens materiais é, “num sentido”, a “perfeição” para quem “o faz voluntariamente”, o pregador alerta ser outra a acepção do não possuir de que fala. E aqui volta a advertir, energicamente, para a radicalização de uma anterior doutrina. Se outrora frequentemente sustentou, de acordo com “grandes mestres”, “que o homem deve ser livre de todas as coisas e de todas as obras, interiores e exteriores”, de modo a tornar-se “um lugar próprio de Deus onde Deus possa operar”, adverte agora para o facto de que, mesmo que o homem seja livre de todas as criaturas, de Deus e de si mesmo, enquanto Deus encontrar “em si um lugar onde operar”, “esse homem não é pobre da mais extrema pobreza”. É que a operação divina não visa ter no homem um “lugar” particular onde incidir, mas antes que, não havendo um âmbito finito que a circunscreva, ela se processe na pura imanência da própria divindade. A verdadeira “pobreza em espírito” é assim ser “de tal modo livre de Deus e de todas as suas obras”, no sentido de não se constituir um sujeito autónomo, interessado em beneficiar de Deus na sua separação, que Deus, mesmo querendo “operar na alma”, não possa senão operar em si mesmo. Num novo mas só aparente paradoxo, é exactamente este desprendimento de Deus e de todo o bem pessoal decorrente do seu agir que traz Deus para o homem – tal como antes o não saber de Deus e o “ser isento e livre de Deus” levavam o homem para Deus – e transcende toda a separação entre ambos. Libertando-se de Deus como um ente distinto de si, que se quer possuir como um objecto, o homem liberta Deus de o ser para si, devolvendo-o à pura imanência do seu acto eterno, no

próprio Deus [...]” – “A Divina Natureza segundo Escoto Eriúgena”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, 52 (Braga, 1996), pp. 97-109.

³⁰ Cf. Mestre Eckhart, *Sermons*, III, apresentação e tradução de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1979, pp. 77-78; cf. também pp. 75-80. Cf. pp. 69 e 147.

³¹ Cf. *Id.*, *Ibid.*, pp. 151-154.

³² Cf. *Id.*, *Sermons*, I, introdução, apresentação e tradução de Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil, 1974, pp. 195-196. Cf. também pp. 56 e 185-186.

³³ “(falando da “centelha na alma”) (...) elle veut pénétrer dans le fond simple, dans le désert silencieux où jamais distinction n’a jeté un regard, ni Père ni Fils ni Esprit saint, le plus intime où nul n’est chez soi” – *Id.*, *Sermons*, II, p. 114.

qual no mesmo lance se absorve e ab-solve do ex-istir em dualidade, reconhecendo e fruindo a primordial infinitude que nunca deixou de ser. É assim que, na “mais clara” pobreza do nada possuir, sobretudo a pobreza do não se possuir, do nada se ser, do não se pretender algo distinto do que é, “o homem reencontra o ser eterno que foi, que é agora e que permanecerá para sempre”³⁴.

Na pobreza do não ser “lugar”, do não haver dimensão própria, que limite a ou se limite na infinitude primordial, o homem abdica de toda a “distinção”. E é aqui que regressa a oração divina, ateia e mística da primeira parte do sermão, reacentuando e aprofundando no final a essência da sua mensagem radical. É o rogar a Deus que o liberte de “Deus”, pois o seu “ser essencial está acima de “Deus” enquanto compreendemos Deus como princípio das criaturas”³⁵. A aparente prece é na verdade o recurso do espírito para a essência ou Divindade (*Gottheit*) eterna e primordial, onde nenhuma distinção se estabelece, transcendendo o Deus (*Gott*) com atributos, como o de criador, não tanto real, mas concebido como tal pelas criaturas em função do seu ex-istir em dualidade. Na an-arquia primordial ou divina³⁶, no não haver princípio no que é primordial, tanto no sentido de ser incriado como no de não ser causa produtora de um efeito distinto, nesse “ser de Deus (...) acima do ser” e “da distinção”, reside a vida e a auto-criação eterna do ser essencial do próprio Eckhart. Causa de si mesmo, nessa eterna auto-criação que, enquanto ausente de alienação e exterioridade, é indistinta de um estado incriado, “não nascido” (*ungeboren*) e logo imortal, já não o é segundo o seu “devir” ex-istente e “temporal”, destinado à morte. Não porque aí não seja ele mesmo que se auto-produz, mas porque aí a sua essência eterna

³⁴ Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in *Sermons*, II, p. 148. Eckhart é bem consciente de como esta doutrina vai para além da letra e da interpretação convencional dos textos evangélicos, nomeadamente de São Paulo, quando declara que tudo o que é o é pela graça de Deus. Afirma assim Eckhart que o seu “discurso parece situar-se acima da graça”, do “ser”, do “conhecimento”, da “vontade” e de “todo o desejo”. Como podem então as palavras de Paulo ser verdadeiras? Mantendo a sua verdade, o pregador reinterpreta-as no sentido de que a graça operou nele a conversão do “acidente” em “substância”. Porém o “acidente”, que entendemos como o estado de existência humana, parece ser apenas a relativa e efêmera modificação da “substância”, entendida como o próprio (ser em) Deus. Assim se compreende a afirmação: “Quando a graça terminou a sua obra, Paulo permaneceu o que era” – *Ibid.*

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 148.

³⁶ Recordemos a designação do Ser, em Parménides, como *ánarchon*, e de Deus, em Escoto Eriúgena, como *ánarchos* – cf., respectivamente, *Le Poème*, texto, tradução e ensaio crítico por Denis O’Brien em colaboração com Jean Frère, *Études sur Parménide*, I, publicados sob a direcção de Pierre Aubenque, Paris, J. Vrin, 1987, p. 38; *Periphyseon (De Divisione Naturae)*, Liber Tertius, p. 184.

se auto-produz como outra de si, no modo de um ser ex-istente, determinado, finito e corruptível. Nessa eterna transição da eternidade para o tempo, inerente ao nascimento de uma vida eterna como um ente temporal – nascimento eterno ou temporal consoante a perspectiva em que nos colocarmos, na incriada auto-criação do ser na Divindade ou na criada auto-produção desse mesmo ser como um ex-istente –, já sabemos nascerem simultaneamente “Deus” e “todas as coisas”. O que não é necessário mas fruto da vontade de ex-istir do “ser essencial”, que assim se responsabiliza pela existência de si, de Deus como “Deus” e do mundo³⁷.

Todavia, se na auto-constituição finita do sujeito que é Eckhart, no seu *fluir de Deus*, “todas as coisas disseram: Deus é” – sugestivo e poético modo de dizer que, havendo sujeito, este re-fracta a Divindade, ou o infinito, indeterminado e indiferenciado primordial nas aparências de mundo e Deus –, isso não o pode tornar “feliz”, pois em tal processo se reconhece “criatura”. É assim que, citando, sem o identificar, “um grande mestre” e o seu dizer a “entrada” (ou a “penetração”) “mais nobre” que a “difusão” – ou seja, em termos do neoplatonismo grego, a superioridade da “conversão” sobre a “processão” –, Eckhart celebra esse reingresso na plenitude primordial pelo qual, livre da sua vontade, da vontade e das obras de Deus e do “próprio Deus”, transcende todo o criado, seja “Deus” ou “criatura”, e se torna enfim no que era e permanece “agora e para sempre”. Aí radica a “impulsão” onde se recebe uma “riqueza” tal que torna insuficientes Deus enquanto “Deus” e todas as suas obras. É que o “dom” recebido nessa “entrada” é Deus e o sujeito serem “um”, é a comum decriação, desentificação e desertificação do homem, de Deus e do mundo no indiferenciado anterior à cisão teoantropocosmogónica. Então, insusceptível de engrandecimento ou diminuição, o anterior sujeito reencontra-se como “motor imóvel que move todas as coisas”. Nesse ser Deus não há lugar para Deus ser no homem, não há homem nem Deus. Essa “é a suprema pobreza que se pode encontrar”: a aquisição do que se foi, é e será eternamente, a aquisição do que é³⁸. Pobreza e riqueza absolutas são aí indistintas.

Na a-teia e an-árquica beatitude do abismo primordial, ser sem Deus e ser sem princípio é ser sem ser. Isso é o insuperável. Ser pobre é não haver menos que o Infinito.

³⁷ Cf. Mestre Eckhart, *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum*, in *Sermons*, II, pp. 148-149.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 149.

RESUMO

O artigo visa proceder a um comentário do sermão “Beati pauperes spiritu...”, de Mestre Eckhart, mostrando como a realização da pobreza em espírito, a primeira das Bem-Aventuranças, consiste numa reassunção da plenitude incriada, ou da Divindade (*Gottheit*), anterior à produção de Deus (*Gott*) e do mundo como correlatos da livre auto-criação do sujeito. Nada querer, nada saber e nada ter, na verdade um nada ser, convertem-se assim numa deconstituição do sujeito que, libertando-o de o ser, implicitamente o liberta de Deus e de tudo, no regresso ao absoluto indiferenciado. A fruição mística desse absoluto assume então um sentido a-teu, a-teológico e an-árquico, na medida em que suspende a divinização da instância primordial e a sua representação como um princípio hegemónico e extrínseco. Grau zero do ser, despojamento de toda a limitação do ex-istir, a pobreza extrema é aqui sinónimo de riqueza absoluta, do não haver mais que Infinito.

RÉSUMÉ

Nous essayons de commenter le sermon “Beati pauperes spiritu...”, de Maître Eckhart, en montrant comment la réalisation de la pauvreté en esprit, la première des Béatitudes, consiste dans la réassomption de la plénitude incréé, ou de la Dêité (*Gottheit*), antérieure à la production de Dieu (*Gott*) et du monde comme des objectivations de la libre auto-crédation du sujet. C’est dans le non vouloir, dans le non savoir et dans le non avoir, finalement dans le non être, que le sujet se déconstruit, se libérant de lui-même, de Dieu et de tout, retournant à l’absolu indifférencié. La jouissance mystique de cet absolu possède alors un sens a-thée, a-théologique et an-archique, dans la mesure où elle abolit la divinisation du primordial et sa représentation comme un principe hégémonique et extrinsèque. Degré zéro de l’être, dépouillement de toute la limitation de l’ex-ister, l’extrême pauvreté est ici synonyme d’absolue richesse, synonyme de ne rien avoir que l’Infini.

SUMMARY

This paper comments Eckhart’s sermo “Beati pauperes spiritu...”, trying to show how the inner sense of spiritual poverty, the first of the blessednesses, is finally to reassume the uncreated plenitude, or the Deity (*Gottheit*), previous to the production of God (*Gott*) and the world, as correlatives of the free self-creation of the subject. To want nothing, to know nothing and to own nothing, indeed to be nothing, is thus a deconstitution of the subject which frees him from himself, from God and from everything, in returning to the absolute. The mystical fruition of that absolute then assumes an a-theist, a-theological and an-archic meaning, as it suspends the divinisation of the primordial and its representation as an hegemonic and extrinsic principle. Zero degree of being, renunciation of all limitations of existence, extreme poverty is here the absolute wealth of being no more than the Infinite.

NIETZSCHE ET PESSOA: LA MÉTAPHORE DU SEMBLANT

Adelino Braz

Introduction

"Sommes-nous voués à n'être que des débuts de vérité?"
René Char in "Feuillets d'Hypnos", *Fureur et Mystère*, §186

Engager une étude entre philosophie et poésie, c'est accepter en premier lieu, de reconnaître l'expression plurielle d'une même quête: le sens de notre expérience au monde. Au-delà de cette pluralité, apparaît le même combat de l'être oscillant entre l'abîme et le sommet, le non-sens de la vie et la justification de l'existence. Dans cette perspective, chaque chemin emprunté par la pensée traduit l'incessante recherche de la vérité de *notre* monde. C'est précisément sur ce point qu'il est pertinent d'établir une confrontation entre Nietzsche et Pessoa. En effet, leur point de rencontre actualise une même contradiction qui confère du même coup tout le sens à leur combat: comprendre un monde qui en soi n'a pas de sens, afin de convertir la contradiction en une passion de vérité. Cette analogie entre deux référents ne peut se présenter que sous la forme d'une métaphore, qui met en jeu la validité de la pensée de Pessoa dans une perspective nietzschéenne. La légitimité de cette position s'explique à deux niveaux: d'abord, à travers la nécessité de comprendre et de mesurer le *transfert de signification* de la pensée de Nietzsche sur l'oeuvre de Pessoa, et ensuite de cerner la nature et la destination de cette confrontation. Par conséquent, l'axe de cette étude réside dans l'articulation de ces deux dimensions par rapport au problème de la vérité; cette thématique sous-tend le véritable champ de réflexion de ce rapport: l'enjeu du *semblant*, défini comme la genèse de la complexité de Pessoa, au sein du

renversement de la vérité et de sa reconsidération dans l'oeuvre de Nietzsche. En ce sens, il est nécessaire de comprendre le renversement de la figure classique de l'apparence dans son rapport à la vérité afin de saisir la fracture initiale entre les deux penseurs. Si cette fracture permet de redéfinir *essentiellement* la vérité dans une structure inhérente à la représentation, elle dévoile cependant la *mise en retrait* du poète vis-à-vis du déplacement ontologique opéré par Nietzsche¹.

I. Le renversement de la figure classique de l'apparence dans son rapport à la vérité

La croyance à l'antinomie des valeurs traverse toute l'histoire de la Philosophie. Contre cette perspective, Pessoa en suivant pas à pas les arguments de Nietzsche, souligne que l'esprit pense au sein de la dualité alors que la notion de réalité implique une pensée monistique; l'exemple de la Philosophie chrétienne démontre la constitution d'un système dualiste car "le christianisme soutient qu'il y a deux réalités, deux choses également véritables, également réelles"². De cette dualité, découle un rapport exclusif entre l'esprit (l'ensemble des phénomènes qui se déroulent simplement dans le temps) et la matière (l'ensemble des phénomènes qui s'inscrivent uniquement dans l'espace et dans le temps)³. Or, dans la mesure où l'esprit ne peut admettre deux réalités absolues, la "réalité esprit", âme humaine, prime sur la "réalité matière", corps humain⁴. La permanence de l'esprit s'oppose à la réalité contingente et transitoire du corps, remarquant que l'un d'eux est constant et que le second varie⁵.

¹ Les textes de Nietzsche sont extraits des *Oeuvres Philosophiques Complètes* suivi de la tomaiison pour les *Fragments Posthumes*, en XIV volumes, publiées par G.Colli et M.Montinari dans l'édition Gallimard; *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Henri Albert révisée par Jean Lacoste, Robert Laffont; *La volonté de puissance*, trad. Henri Albert, Le Livre de Poche; *Le livre du Philosophe, Etudes théorétiques*, trad. A.Kremer-Marietti, GF-Flammarion; *Humain, trop Humain*, trad. A.-M. Desrousseaux et Henri Albert révisée par Jean Lacoste, Robert Laffont; *Le cas Wagner*, trad. D.Halevy et R.Dreyfus révisée par J Le Rider; *Fragments sur l'Energie et la Puissance*, Société française d'études nietzschéennes, Lettres Modernes. Les *TEXTES DE PESSOA* sont tirés des éditions suivantes: *Le chemin du serpent*, trad. M.Chandeigne, Christian Bourgois; *Faust, Tragédie Subjective*, trad. Légliose-Costa et Velter, Christian Bourgois; *Le gardeur de troupeaux*, trad. A.Guibert, Gallimard; *Le livre de l'intranquillité (I, II)*, trad. F.Laye, Christian Bourgois; *Oeuvres poétiques d'Alvaro de Campos*, trad. M.Chandeigne, Christian Bourgois; *Poèmes esotériques, Message, Le Marin*, trad. M.Chandeigne et P.Quillier, Christian Bourgois; *Textos Filosóficos (I, II)*, Atica.

² *Le chemin du serpent*, VII "La Philosophie chrétienne", p. 34.

³ *Textos Filosóficos de Fernando Pessoa* II, IX "Ensaio Epistemológicos" p. 164.

⁴ *ibid*, p. 165

⁵ *ibid* I, IV "Sistemas Filosóficos" §15 p. 85

Cependant, Pessoa précise que, si l'une des structures est niée dans son rapport à l'essence de la réalité, elle ne se définit pas comme une irréalité, mais comme apparence: le dualisme s'actualise alors dans un rapport réalité-apparence. L'analyse de Pessoa rejoint la démonstration nietzschéenne, bien que cette dernière complète la structure de cette dualité, prenant comme point d'articulation la pensée platonicienne. En effet, distinguant *το οντως ον* (l'étant ayant propriété d'être) et le *μη ον* (l'étant qui ne présente qu'un aspect altéré de l'idée), Platon fonde l'antinomie entre un "monde vrai" et un "monde apparent". Or, cette antinomie entre la réalité et l'apparence s'inscrit dans un rapport de valeurs; même si l'esprit admet deux principes réels, il doit admettre que la réalité d'un de ces principes est supérieure à l'autre. Ainsi, le "monde vrai" stable, attribué à l'essence de la vérité, le caractère de permanence et d'immuabilité, constituant "le quai absolu dont le modèle inconsciemment imité, insensiblement évoqué, nous a fait construire à nous les hommes, nos propres quais de pierre actuelle sur les eaux bien réelles"⁶, annonce Pessoa; le "monde vrai" devient le garant des valeurs supérieures qui nient la réalité empirique, donnant au "quai absolu" une origine suprasensible. Dans ces conditions, le "monde apparent" se révèle comme le monde du non-vrai. Il est nécessaire ici, de noter le prolongement thématique effectué par Pessoa à partir de la pensée de Nietzsche: si le premier présente une hiérarchisation des valeurs, Nietzsche perçoit sous cette évaluation qualitative, la projection des conditions de conservation comme des attributs de l'Être. En effet, si Pessoa interprète l'essence de l'étant comme un "quai absolu", un esprit-chose inscrit dans la stabilité, distinct des "quais de pierre", Nietzsche ramène l'antinomie à des rapports de valeurs qui conditionnent la croyance et la mise en sécurité; c'est pourquoi, "du fait que pour prospérer, il nous faut de la stabilité dans notre croyance, nous sommes arrivés à affirmer que le monde *vérité* n'est point muable et fluctuant dans le devenir, mais qu'il est l'*être*"⁷. Or, cette structure dualiste traduit l'impuissance créatrice de notre époque. La visée de Pessoa reprend à son compte l'exigence nietzschéenne: "désapprendre nos antinomies, voilà notre tâche"⁸. En ce sens, Pessoa proclame la nécessité de procéder à une opération de chirurgie sociologique, qui s'actualise comme "une transformation violente de la sensibilité" afin de "substituer à la morbidité naturelle de la désadaptation, la santé artificiellement donnée par l'intervention chirurgicale"⁹. Cette donnée témoigne explicitement de la filiation de Pessoa à Nietzsche: cette intervention

⁶ *Ode maritime* in Oeuvres poétiques d'Alvaro de Campos, p. 43.

⁷ *La volonté de puissance*, III, §268 p. 296.

⁸ *ibid*, I, p. 205.

⁹ *Le chemin du serpent*, "Ultimatum d'Alvaro de Campos", p. 58.

chirurgicale n'est que la reprise de ce que Nietzsche définit comme *transmutation des valeurs*; cette intervention est pour Pessoa, une chirurgie antichrétienne car elle vise "à éliminer les trois préjugés, dogmes ou attitudes, instillés par le christianisme dans la substance même de l'esprit humain"¹⁰; c'est une reprise caractéristique de l'intervention nietzschéenne qui soulève ce "voile qui recouvrait la dépravation de l'homme"¹¹, définissant ainsi la vérité comme "la somme-synthèse intérieure du plus grand nombre de ces opinions vraies qui se contredisent les unes les autres"¹². Du même coup, la vérité comme concept philosophique s'effondre; l'identité entre le *logos* et l'Être se fondait sur un optimisme logique qui construisait la vérité à partir d'une démonstration; or, les principes formels de la logique ne sont que des définitions arbitraires: "le monde nous apparaît logique parce que c'est nous qui l'avons d'abord logicisé"¹³. Ce dont il s'agit ici, c'est de *déréaliser* la métaphysique, définie comme valeur morale et élément de non-vérité. L'articulation de ce discernement réside dans une distinction nietzschéenne que Pessoa reformule: "le monde est constitué de deux sortes de forces: les forces d'affirmation et les forces de négation"¹⁴. Une lutte s'engage entre les forces créatrices d'affirmation qui émanent d'un principe suprasensible, et les forces de négation qui consistent à se libérer de l'être en soi; cette négation correspond à un sens partiel au *Non* nietzschéen, celui qui se manifeste par la négation de toutes les forces qui tendent à créer un univers négatif enfermé sur soi. Cependant, la perspective de Nietzsche qui établit une coexistence entre action et réaction, est beaucoup plus pertinente. En effet, toute réalité doit être considérée comme rapport de forces: si les forces actives sont celles qui puisent en elles-mêmes l'énergie de leur propre mouvement et cherchent à se développer, les forces réactives sont l'image renversée de l'origine, c'est-à-dire la force réactive qui sépare la force active de ce qu'elle peut, pour la nier ensuite. Cette subversion axiologique oriente par conséquent, les deux auteurs vers l'expérience même de la *perte de point fixe*.

Ce néant se manifeste chez Pessoa par l'*ennui*, "la maladie combien plus grave, de l'homme convaincu que ce n'est pas la peine de faire quoi

¹⁰ *ibid.*

¹¹ *L'Antéchrist*, §6 p. 163.

¹² *Le chemin du serpent*, "Ultimatumd'Alvaro de Campos" p. 60.

¹³ *La volonté de puissance*, III, §279 p. 307 Au même titre, le poète reproche au christianisme de n'avoir fait que consolider la fiction du sujet, en imposant la croyance à une identité psychologique et matérielle, capable de faire dépendre d'un même substrat, toute la série des phénomènes psychologiques; "c'est encore une fiction théologique-celle qui veut que l'âme de chaque individu soit une et indivisible"¹³.

¹⁴ *Le chemin du serpent*, VII, "Traité de la religion" p. 345.

que ce soit”¹⁵. Ce néant dévoile l'angoisse de l'être humain face au devenir (il faut noter ici, le rapprochement linguistique entre le mot allemand *Angst* et le mot portugais *angústia*, signifiant le “lieu resserré” du latin *Angustia*) un “sentiment d'être jeté dans un monde labyrinthique et incompréhensible, sans savoir d'où l'on vient et où l'on va, c'est la sensation paralysante de n'être pas du tout chez soi”¹⁶. Ce nihilisme négatif donne lieu à un déséquilibre entre la volonté de puissance descendante et la volonté de puissance ascendante. Dans cette perspective, le nihilisme atteint son deuxième stade, la négation devient une réaction. Ce nihilisme réactif démontre, en apparence, une même détermination chez Nietzsche et chez Pessoa, mais les présupposés de cette détermination n'ont ni le même contenu, ni le même fondement culturel. Eduardo Lourenço annonce ainsi que les deux auteurs “ne conçoivent pas de la même manière (symbolique), le lieu où ces dieux doivent retourner”¹⁷. En effet, ce moment réactif se manifeste chez Pessoa par l'émergence d'un *absolument être*, “o ultra ser”, défini comme un *au-delà de*, “o mais além”, inconnu et inconnaissable; l'échec de l'être suprême et nécessaire a révélé qu'il ne pouvait expliquer l'Être, car lui aussi s'inscrit dans un tout qu'il est nécessaire de soumettre à la pensée. Le refuge dans la notion d'*absolument être* permet de regrouper toutes les formes et tous les niveaux d'Être, au sein d'un transcendant absolu situé hors de la série. Mais cette essence sans existence rend la question de la vérité encore plus mystérieuse; l'*absolument être* est le Dieu retiré de Hölderlin, une puissance qui se retient, aboutissant ainsi à une impasse: s'il est incompréhensible que Dieu existe, il en est de même s'il n'existe pas; “où est donc Dieu, même s'il n'existe pas?”¹⁸. L'interrogation de Pessoa suggère alors la vacuité du monde; l'évocation d'une voix absolue traduit l'absence vivante de Dieu et du même coup l'absence d'un point fixe, rendant impossible toute certitude: la recherche de la vérité ne conduit qu'au paradoxe, “Dieu peut exister, mais ne pas être”¹⁹. Or, Nietzsche se distingue de la proposition spéculative de Pessoa: la négation nietzschéenne adopte une perspective dramatique qui conduit à la mort de Dieu. Ce moment essentiel du renversement axiologique est l'annonce du *mouvement dionysiaque* de destruction-construction, à la différence de Pessoa qui s'en tient à la perception d'une distance entre l'homme et l'idole. Le lieu de Dieu, désormais vide, est dans un premier temps convoité par les

¹⁵ *ibid.*, II, §100, p. 112.

¹⁶ E. Fink, *La philosophie de Nietzsche*, IV, p. 195.

¹⁷ Fernando Pessoa, *roi de notre bavière*, “Nietzsche et Pessoa”, p. 80.

¹⁸ *Le livre de l'intranquillité*, I, §81, p. 148.

¹⁹ *Faust*, *Tragédie subjective*, premier acte.

forces réactives: le néant de la volonté prime alors sur la volonté de néant. Or, ce qui oppose Pessoa et Nietzsche, au sein de l'expérience du nihilisme, c'est précisément de déterminer le *lieu* où Dieu doit retourner: pour le poète, il s'agit du retrait de Dieu, ce qui implique la référence à un point absolu sans cesse en fuite, certes, mais qui est assez manifeste pour ne pas envisager la mort de Dieu. Or, Nietzsche parvient à ce degré de renversement afin de démontrer le sens et le dépassement du nihilisme. L'analyse de Nietzsche contient en elle-même la critique prophétique du refuge de Pessoa: "Dieu est mort: mais telle est la nature des hommes que des millénaires durant, il y aura des cavernes où l'on montrera encore son ombre".²⁰

A partir de ce contraste entre Pessoa et Nietzsche dans leur rapport au nihilisme, l'ontologie positive qui fonde leur contre-mouvement, devient la différence entre une *existence-regard* et l'*affirmation de la vie* insiste Eduardo Lourenço²¹. Si pour Pessoa, il s'agit de commencer par "apprendre à désapprendre", cela passe par le renoncement à son propre Moi, au jugement sur les choses afin de se libérer de la conscience, puisque seul l'inconscient est fidèle à la simplicité des choses. La vision gratuite prime alors sur la vision intéressée, où la contemplation devient un reflet objectif des choses: la vérité est la communication désintéressée avec les choses; "le monde ne s'est pas fait pour que nous pensions à lui (penser c'est avoir mal aux yeux), mais pour que nous le regardions comme un sentiment d'accord"²². Nietzsche inverse ce rapport en faisant primer la création sur la contemplation: "créer – c'est la grande délivrance de la douleur, et de l'allègement de la vie. Mais afin que naisse le créateur, il faut beaucoup de douleurs et de métamorphoses"²³. Dépasser c'est créer car l'*affirmation créatrice* est le produit d'une pensée qui suppose une vie active comme sa condition. Après avoir suivi Nietzsche dans la subversion des valeurs, Pessoa ne parvient pas au terme de la pensée nietzschéenne. Entre l'absence de Dieu et la mort de Dieu, il existe une différence de nature que le poète n'a pu dépasser: c'est précisément sur ce point que s'opère une fracture fondamentale qui mettra en évidence le degré de distance qui sépare les deux auteurs; ce qui permettra ainsi de comprendre le *semblant* comme un glissement connotatif de l'affirmation nietzschéenne. L'ébranlement du monde vrai (aboli par Nietzsche ou inaccessible pour Pessoa) met en évidence la dimension fictive au sein de laquelle l'être humain évolue. Ce coefficient fictif pose ainsi deux problèmes: quel est le degré qualitatif de cette fiction dans son

²⁰ *Le Gai Savoir*, III, §108. p. 125.

²¹ *Fernando Pessoa, roi de notre bavière*, "Nietzsche et Pessoa".

²² *Le gardeur de troupeaux*, I, II, p. 32.

²³ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, "Dans les îles bienheureuses", p. 348.

rapport à l'existence? La vérité s'inscrit-elle dans le mensonge du semblant ou dans la production originelle de l'apparence? L'articulation de l'analyse prend pour point de départ le rapprochement effectué par Jorge de Sena entre un poème de Nietzsche *Die Bösen*, et un de Pessoa *Autopsicografia*²⁴:

Die Bösen

“Der Dichter, der lügen kann
Wissentlich, willentlich,
der kann allein Wahrheit reden”²⁵.

Autopsicografia

“O poeta é um fingidor
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente”²⁶.

Les deux poèmes se réfèrent à l'ordre de la connaissance et à son expression authentique: leur apparente communauté évoque le mensonge poétique, considéré comme *semblant* de la propre existence, mais qui ne se définit ni par une erreur de la sensibilité, ni par une structure phénoménale de la vérité. Le premier point à expliciter réside dans la signification du verbe portugais *fingir*; provenant du latin *ingere* “modeler dans l'argile” puis “façonner dans toute matière plastique, façonner la pâte”, la traduction en français correspond au verbe *feindre* “prendre l'apparence de, simuler”. L'étymologie du verbe indique que le poète s'inscrit dans le semblant, *o fingimento*: le poète feint pour exprimer et transmettre ce qu'il sent; en devenant spectateur de lui-même, il modèle l'intelligence et l'imagination afin de faire de la vérité-mensonge, une représentation esthétique. Par conséquent, la dynamique du semblant consiste à feindre jusqu'à se confondre avec cette fiction, donnant ainsi à l'apparence, la dimension du simulacre (image dont la ressemblance avec l'original est feinte); l'apparence reste pour Pessoa une émotion intellectuelle qui existe au sein de l'intelligence, ce qui met en évidence des traces de platonisme chez Pessoa, la vie dans son discord avec le devenir “telle qu'elle est, c'est un problème sans noeud propre, c'est un enchevêtrement dépourvu de centre”²⁷. C'est précisément ici, que la notion de

²⁴ “O poeta é um fingidor”, in *Fernando Pessoa e Ca. Hétéronima*, p. 117-143.

²⁵ *Les méchants*

“Le poète capable de mentir
consciemment, volontairement
seulement lui est capable de dire la vérité”.

²⁶ *Autopsycographie*

“Le poète est celui qui fait semblant
Il feint si complètement
Qu'il parvient à feindre que c'est la douleur
La douleur qu'en vérité il sent”.

²⁷ *Le livre de l'intranquillité*, I, §82, p. 150.

semblant-simulacre (en opposition à l'apparence nietzschéenne) devient une tonalité fictive, capable d'organiser le chaos du devenir; ce semblant s'actualise à travers l'hétéronomie dont le triple dédoublement de soi, tente de fixer le temps. Eduardo Lourenço décèle dans cette actualisation, l'héritage du platonisme dans l'angoisse du temps vécue par Pessoa. "Ce temps est la manifestation même de la chute, et de l'absence de sens, qu'elle entraîne pour notre existence et pour les mots avec lesquels nous essayons en vain de l'évoquer"²⁸. Toutefois, l'apparence nietzschéenne ne se confond à aucun moment avec le semblant évoqué par Pessoa car elle s'affirme comme l'apparition rayonnante dans la production originelle. La contemplation de la vérité-simulacre de Pessoa s'oppose à la création d'une vérité-perspective de Nietzsche qui précise: "L'apparence pour moi, c'est la réalité agissante et vivante elle-même qui, dans sa façon de s'ironiser elle-même, va jusqu'à me faire sentir qu'il n'y a là qu'apparence, feu follet et danse des elfes"²⁹. Il est nécessaire de comprendre le rapport entre semblant et apparence chez le philosophe à partir du terme allemand *der Schein*; si celui-ci signifie le semblant, l'apparence trompeuse, il est aussi le rayonnement lumineux (*scheinen*: luire, briller). Le renversement de la figure classique de l'apparence a permis alors de situer la filiation de Pessoa à Nietzsche. S'il n'a jamais voulu admettre cet héritage, il est cependant évident que le poète, même s'il n'est guère parvenu à la subversion complète effectuée par Nietzsche, a repris la critique du penseur. Pessoa ne possède pas un critère capable de l'émanciper en totalité du dualisme métaphysique; même si pour lui toute manifestation suprasensible reste absente, elle n'est pas cependant irréelle, car il existe constamment la nécessité d'une référence à un absolu.

II. La vérité comme acte affectif à travers le rôle d'esthétisation et de transfiguration du semblant et de l'apparence

Pessoa définit ce changement d'ordre par le passage de la sensation de l'âme à la sensation du corps. Le corps en se conjuguant avec la sensation, s'interpose entre le monde et l'esprit; l'espace corporel effectue la jonction entre la subjectivité et l'objet, l'intérieur et l'extérieur, identifiant le corps avec la sensation même, commente José Gil³⁰. Le corps déploie une profusion de flux et de multiplicités qui se croisent, créant des *points de résonance*. Or, si l'âme vise l'unité absolue, elle se révèle cependant incapable de saisir le flux de ces croisements (l'hétérogénéité surabondante des pulsions corporelles): c'est pourquoi, "le seul souci qui nous

²⁸ Pessoa et le Temps, in EUROPE n.710-711, Juin-Juillet 1988, p. 66.

²⁹ *Le Gai Savoir*, I, §54 "la conscience de l'apparence".

³⁰ *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*, II, 4, p. 67.

préoccupe, la seule science qui nous satisfasse, sont ceux de la sensation”³¹. En effet, le corps doit devenir *sentant* afin qu'il puisse offrir un plan de coexistence des sensations. Du même coup, cela implique l'abolition du Moi qui emprisonne chaque sensation dans la subjectivité. Ce changement d'ordre permet à Pessoa de “tout sentir, de toutes les manières; savoir penser avec ses émotions et sentir avec sa pensée”³². Le Moi vidé de sa subjectivité unificatrice, s'affirme comme intensité, apte à conférer à chaque sensation son autonomie, visant à saisir le plus grand nombre de flux sensoriels (à la manière des multiplicités hétérogènes, virtuelles et continues qui s'entrecroisent dans la fusion et la succession, présente dans la *durée* que Bergson qualifie d’“hétérogénéité pure”³³). Ainsi, puisque la distance entre l'intérieur et l'extérieur s'efface, l'intensité des flux concentrés dans les organes devient consciente: pour Pessoa la conscience est une *conscience du corps*, souligne José Gil³⁴. La conscience se confond avec l'intensité de l'espace corporel, ceci afin d'*intellectualiser la sensation*. L'immédiateté traduit la sensation devenant conscience de l'espace corporel; c'est ensuite la conscience de cette conscience qui abstrait la sensation, car elle acquiert un pouvoir d'expression intelligible.

A travers cette pure matière sensitive, la conscience n'entretient plus un rapport exclusif avec la vie, mais au contraire, ne forme plus qu'un avec le monde. “La véritable expérience consiste à restreindre le contact avec la réalité, et à intensifier l'analyse de ce contact. Ainsi, la sensibilité vient-elle à se développer et à s'apprendre, car tout est en nous-mêmes: il nous suffit de le chercher, et de savoir le chercher”³⁵. Le projet de Pessoa s'inscrit dans le changement d'ordre effectué par Nietzsche; le corps se détermine pour Nietzsche comme phénomène multiple, composé d'une pluralité de forces irréductibles: revenir au corps, c'est distinguer le texte primitif des projections subjectives, évitant du même coup de confondre un caractère de l'Être avec un symptôme affectif: “le corps est une grande raison, une multiplicité avec un seul sens, une guerre et une paix, un troupeau et un berger”³⁶. Nietzsche se distingue cependant de cette théorie, puisque le corps reste ineffable dans la mesure où la pensée organique ne fournit qu'une image falsifiée du mouvement fluctuant des forces; c'est pourquoi, “l'évolution de l'*intellectualité* est un moyen pour arriver

³¹ *Le livre de l'intranquillité*, II, §199, p. 195.

³² *ibid*, II, §5, p. 18.

³³ *Essai sur les données immédiates de la conscience*, chap. II, p. 70.

³⁴ *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*, II, p. 82.

³⁵ *Le livre de l'intranquillité*, I, §114, p. 204.

³⁶ *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, “Des contempteurs du corps” p. 308.

à une durée relative de l'organisation"³⁷. Le corps exprime un espace métaphorique qui se présente comme un intermédiaire entre le pluriel absolu et la simplification de la conscience, un glissement connotatif entre le texte et son interprétation du point de vue des forces en jeu. Chaque force définit une intensité d'énergie, composée d'une infinité microscopique de différences. C'est précisément à partir de cette énergie que Pessoa articule toute sa conception du *semblant* (du portugais *fingimento*, l'acte de feindre une sensation vécue); de ce flux métaphorique, le poète puise un pouvoir de métamorphose à travers lequel le *semblant* s'actualise comme un *devenir-autre*; cela consiste à sentir les sensations de l'autre, non seulement en s'intégrant à l'autre, mais aussi en se transformant soi-même. Le *semblant* traduit, à partir de la pluralité du corps, une fragmentation du Moi, excluant du même coup toute projection dans l'autre (car dans ces conditions, l'unité du Moi serait maintenue). Cette métamorphose implique nécessairement une distance du Moi à Moi, souligne José Gil³⁸; il ne s'agit pas de déréaliser l'espace et le temps appartenant à la sphère du Moi afin de se projeter, mais de se transformer en un autre radicalement différent, dans la mesure où le Moi n'est plus une substance mais une relation; "il faut donc conclure de tout cela que pure identité et pure distinction sont une seule et même chose; c'est-à-dire que l'identité est la même chose que la distinction"³⁹. La condition de possibilité du *semblant* apparaît explicitement dans l'affirmation de la différence à l'intérieur de soi. L'identité du sujet se définit comme différence de soi à soi, permettant du même coup sa relation aux autres. Ainsi, à partir de cette métaphore du corps qui engendre la métamorphose de l'identité, le *semblant* s'actualise à travers la distance intérieure, substituant à l'unité du Moi, la différence de la fragmentation. La perspective de Pessoa paraît répondre à un passage de Nietzsche dans lequel ce dernier annonce un *devenir-autre*, "assister soi-même à sa propre métamorphose et agir dès lors, comme si l'on était effectivement entré dans un autre corps, dans un autre personnage"⁴⁰. L'homme le plus actif sera donc celui qui s'inscrira dans une série successive de personnages, *d'êtres périodiques*, pareils à l'existence, dont le texte serait la pluralité métaphorique du corps. Or, ce qui distingue ici Nietzsche de Pessoa, c'est la différence qui existe entre la révélation de la totalité des perceptions du monde souterrain, *Unterwelt*, et un véritable *devenir-autre*. Nietzsche n'étend pas l'énergie de la métaphore à une énergie de la métamorphose au sens de Pessoa; si Nietzsche évoque la pluralité métaphorique du corps, c'est

³⁷ *La volonté de puissance*, II, §316, p. 361.

³⁸ *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*, IV, cap. 2., p. 149.

³⁹ *Le chemin du serpent*, VII, "L'essence de l'être", p. 344.

⁴⁰ *La Naissance de la Tragédie*, §8, p. 74.

uniquement pour supprimer la contradiction entre le pluriel absolu et l'unité singulière. Il n'existe pas, à l'inverse de Pessoa, une distance de soi à soi, à travers une personnification de chaque centre d'interprétation, mais une continuité, au sein de laquelle la volonté de puissance serait l'acte d'être qui engendre le dépassement de soi. Par conséquent, seule la pluralité du corps permet de retrouver les degrés de l'être. Ce Moi organique fonde une unité réelle, à partir de la multiplicité des forces dans l'acte de volonté. Toute la différence entre Nietzsche et Pessoa se manifeste dans l'organisation même de la pluralité organique: le poète établit à travers le semblant, une coexistence entre diverses fragmentations du Moi, tandis que Nietzsche régularise cette multiplicité en constituant une hiérarchie comparée à une métaphore politique.

Ceci rend compte alors que toute la théorie du langage vit de l'écart entre le plan pluridimensionnel du réel et le plan unidimensionnel du concept. Nietzsche et Pessoa avaient déjà compris le rôle du mot comme masque, impuissant à cerner le réel. Or, la structure logique du langage a entraîné l'être humain dans *l'oubli de l'activité originare*. Nietzsche reprend alors la question de la vérité en la déplaçant au niveau du langage: "les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible"⁴¹; l'oubli est le dernier stade du passage de l'affirmation de la vie dans sa pluralité, à la volonté de néant. Cette création fictive du langage trouve un écho identique chez Pessoa, au niveau de la sensation. Dans la mesure où "la substance du sentiment consiste en ce qu'il ne s'exprime pas"⁴², toute actualisation de la sensation à travers le langage est une déformation réductrice du mouvement originel. Le langage se situe dans une sphère d'abstraction, construisant une vision schématique du réel; le texte, comme séquence de mots arbitraires, perd sa référence au rythme du monde, en articulant une pensée métaphysique. Or, Pessoa pose le problème, "Métaphysique? Quelle métaphysique ont donc ces arbres?"⁴³. Cette fiction identifie langage et erreur car "s'exprimer, c'est toujours se tromper. Sois conscient, qu'exprimer pour toi, c'est mentir"⁴⁴. Pessoa détermine alors le mensonge comme le principe même d'une poésie ontologique: le langage est l'anti-langage de la nature, de même que la Philosophie au sens de Nietzsche est une anti-Philosophie⁴⁵. Dans cette

⁴¹ *Le livre du Philosophe*, III "Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral", §1, p. 123.

⁴² *Le chemin du serpent*, "Théorie du paganisme", p. 230.

⁴³ *Le Gardeur de Troupeaux*, V, p. 39.

⁴⁴ *Le livre de l'intranquillité*, II, §282, p. 254.

⁴⁵ Dans cette ligne de réflexion, le projet de Pessoa vise précisément à remplacer la Philosophie considérée comme connaissance de la réalité en soi, par le concept de

perspective, la vérité se détermine comme “une multitude mouvante de métaphores (...) une somme de relations humaines qui ont été poétiquement et rhétoriquement haussées”⁴⁶. A partir de ce point, les deux auteurs cherchent à définir une *utilisation pertinente* du langage. Ce langage créateur doit en premier lieu renverser le primat du concept sur la métaphore. La richesse de la métaphore réside dans sa logique de multiplicité et de déplacement: la métaphore fait de la connaissance un acte affectif; sa formulation donne des directions émotionnelles capable d'établir des liens nouveaux: elle unit le semblable et le dissemblable dans une totalité organique et vivante⁴⁷, permettant de fonder une connaissance créatrice et transfiguratrice du monde (du grec *φερειν* “porter” et du latin *metaphora*, “transposition”, cette figure de style est un déplacement ontologique). A travers sa création poétique, Pessoa fait de la métaphore l'instrument qui discerne le réseau des correspondances entre les multiples sensations: “La phrase aurait eu l'avantage de ne pas comporter le mensonge d'une théorie, mais bien plutôt la vérité d'une métaphore”⁴⁸. La fonction métaphorique chez Pessoa articule le semblant à deux niveaux: dans la perspective du devenir-autre, le Moi se transpose en une infinité de singularités permettant au *semblant-simulacre* de comprendre la vérité comme hétérogénéité; le second niveau participe à l'expression poétique comme ce qui déplace la sensation primitive dans une sensation intellectuelle. Ce dernier transfert implique une *esthétique du semblant* qui à travers le travail littéraire s'affirme comme l'art suprême de la simulation, construite à partir de la multiplicité. Ce réseau métaphorique, au service du semblant, devient l'acte même de connaissance, un *art de création poétique*. Nietzsche cependant, revendique la fonction de la métaphore comme un *art de lecture*, capable de faire du langage une *philologie*: “la philologie, effectivement est cet art vénérable qui exige avant tout de son

science active, “la moyenne concrète des opinions philosophiques de par son caractère objectif (...) qui est la moyenne des subjectivités”, *Le chemin du serpent*, “Ultimatum d'Alvaro de Campos”, p. 62; cette méthode s'affirme alors comme évaluation des systèmes de pensée jusqu'alors établis, afin de discerner l'origine du rapport exclusif entre vie et connaissance. Cette science active apparaissait déjà chez Nietzsche avec davantage de nuances puisqu'elle se manifeste sous trois aspects: comme une symptomatologie qui envisage les symptômes comme des phénomènes dont il faut chercher le sens dans les forces qui les produisent; comme une typologie qui interprète les forces au niveau qualitatif; et enfin comme une généalogie qui procède à l'évaluation de l'origine des forces en se fondant sur de nouvelles valeurs. Or, cette méthode d'évaluation et de discernement ne vise plus le point fixe situé au-delà de l'expérience, mais se conjugue avec le mouvement du réel, afin de traduire le *code chiffré* des conditions d'existence.

⁴⁶ *Le livre du Philosophe*, III.

⁴⁷ *Langages*, n.54 “La métaphore”, p. 16-23.

⁴⁸ *Le livre de l'intranquillité*, I, §7, p. 38.

admirateur une chose: se tenir à l'écart, prendre son temps, devenir silencieux, devenir lent – comme un art, une connaissance d'orfèvre appliquée au mot, un art qui n'a à exécuter que du travail subtil et précautionneux et n'arrive à rien s'il n'y arrive *lento*⁴⁹. Seule la réalité métaphorique peut à la fois lire le monde et transfigurer la connaissance: l'homme devient le sujet de la création esthétique en établissant la vérité comme un jeu d'interprétation.

La primauté de la métaphore sur le concept implique une reconsidération de la Philosophie: c'est la "disparition, par conséquent, de la philosophie comme métaphysique science"⁵⁰ annonce Pessoa, reprenant ainsi le projet nietzschéen d'abolir la Philosophie comme mise à jour d'un fondement. L'expression poétique de Pessoa s'inscrit dans cette dimension, puisqu'elle cherche à sentir le *nomadisme de la conscience*. Il s'agit à présent de substituer à la légitimité du concept d'explication, celui d'interprétation. La philosophie ne vise plus à corrompre le texte original à l'aide d'une explication prédéterminée, mais à interpréter, posant ainsi que la commentaire du texte est une perspective pertinente du texte lui-même. En ce sens, Pessoa annonce une *Super Philosophie*, reconnue comme une activité artistique fondée sur le sentir subjectif: l'artiste de la pensée "deviendra l'exégète de subjectivités entrecroisées"⁵¹, capable de saisir le croisement hétérogène des lignes virtuelles et d'épouser ainsi le mouvement des sensations. Le dessein consiste à définir une totalité et l'absolu d'une vision, sans dénaturer chaque point particulier; ces multiplicités toujours ouvertes s'inscrivent dans un flux infini, dont l'expression poétique traduit l'harmonie, la *coexistence avec soi-même*: "un art de la transfiguration, voilà ce qu'est la philosophie"⁵² conclut Nietzsche. Si l'activité du monde se révèle métaphorique, son *texte* offre une pluralité d'interprétations: Pessoa suit ainsi la pensée de Nietzsche en revendiquant l'art comme l'activité vitale de transfiguration; mais ce qui *met en retrait* le poète par rapport au philosophe, c'est le lieu même de cette transfiguration: l'activité onirique ne parvient pas à l'affirmation esthétique du présent. Pessoa précise d'emblée que "le processus artistique consiste à relater cette interprétation fautive de telle sorte qu'elle paraisse absolument naturelle et vraie"⁵³. La théorie du semblant fonde l'activité artistique dans la mesure où la distance de soi à soi se conjugue avec l'artifice. *L'esthétique du semblant* associe la multiplicité à l'insincérité.

⁴⁹ *Aurore*, "Avant-propos", §5.

⁵⁰ *Le chemin du serpent*, "Ultimatum d'Alvaro de Campos", p. 62.

⁵¹ *Le chemin du serpent*, "Ultimatum d'Alvaro de Campos", p. 60.

⁵² *Le Gai Savoir*, §3, p. 17.

⁵³ *Le chemin du serpent*, "L'art", p. 86.

L'exemple du poème *Autopsicografia* explicite cette élaboration, dont José Gil fournit toute la dynamique: les deux douleurs correspondent au premier et au dernier stade d'élaboration de la sensation; si elle se présente d'abord comme une manifestation "brute" et réelle, la sensation intellectualisée est artificielle. Le poète parvient à "feindre la douleur" qu'il sent réellement⁵⁴. Le *semblant* n'est ni une réalité, ni un jeu naturel, mais bel et bien un *simulacre élaboré*. L'artifice devient un pouvoir d'expression qui convertit la sensation naturelle en une sensation simulée, l'émotion en une forme esthétique. Cette élaboration est obtenue par la *scissiparité*: le transfert de là sensation primitive dans le langage poétique s'effectue à travers l'abstraction de la sensation (à travers le processus d'intellectualisation) qui engendre le devenir-autre. Cette transfiguration se retrouve chez Nietzsche dans un domaine ontologique; à l'époque de *La Naissance de la Tragédie* "l'art est la tâche la plus haute et l'activité proprement dite métaphysique de cette vie"⁵⁵.

Ceci conduit à une redéfinition de l'état artiste qui se définit pour Pessoa dans l'activité de dépersonnalisation qui consiste à saisir la plus grande diversité possible du sentir. Celle-ci est déterminée par l'action de l'intelligence au sein d'une double orientation; l'une verticale qui convertit la sensation primitive en *conscience de conscience de la sensation*; l'autre horizontale qui passe d'une singularité hétéronomique à une autre. C'est le rapport inclusif entre ces procédés qui engendre l'état artiste dans la manifestation plastique de l'hétéronomie; "je ne me connais que comme symphonie"⁵⁶ insiste Pessoa, suggérant que cette symphonie est la résultat du jeu incessant des singularités, dont la multiplicité sonde l'infinité du sentir. Or, cette analyse des sensations fonde sa structure sur l'opposition entre la volonté et l'imagination, l'action et le rêve. Toute l'hétéronomie évoque cette dichotomie qui fondamentalement la constitue. En effet, le rêve abolit l'action afin de libérer l'imagination et se substituer ainsi à la vie vécue; l'expression poétique se conjugue avec la capacité du rêve à reproduire et recréer la vie. Cela permet ainsi de définir la transfiguration du monde comme une contemplation esthétique: "il

⁵⁴ Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações, V, 3, pp. 230-237.

⁵⁵ *La Naissance de la Tragédie*, "Préface à Richard Wagner" Cette tâche métaphysique de l'art consiste à définir l'esthétique comme une force créatrice de la volonté, qui s'inscrit dans le combat fraternel de deux sublimités: la vérité mortelle de Dionysos et l'illusion vitale d'Apollon. Dionysos entretient un lien avec le titanique, dans la mesure où les titans incarnent dans la mythologie grecque le principe de l'ὕβρις "la démesure dans la volonté de savoir". Dans ce chaos intérieur, seule l'esthétique d'Apollon permet de sortir de l'impasse et d'"avoir triomphé par de puissants mensonges et d'agréables illusions, de la profondeur terrifiante de sa conception du monde et de son sens exacerbé de la souffrance" *ibid.*, §3, p. 52.

⁵⁶ *Le livre de l'intranquillité*, I, §4, p. 36.

nous restait comme motif pour avoir une âme, la contemplation esthétique de la vie”⁵⁷ conclut Pessoa. L'état artiste s'actualise donc à partir d'un *devenir-autre*, à travers l'activité de dépersonnalisation, érigeant ainsi le rêve à un statut ontologique: il ne s'agit plus d'*être dans l'acte*, mais de déterminer l'*être dans le rêve d'un acte*; l'action définie comme trajectoire est substituée par la virtualité du rêve qui sonde ainsi “toutes les manières de sentir”. La contemplation prime sur la création: C'est toute la distance qui sépare Pessoa de Nietzsche, car si le premier choisit le rêve et l'imagination, pour parvenir à concilier la connaissance et la vie, le second détermine l'état artiste comme une force créatrice et agissante: “Qu'est-ce que la beauté? L'expression du victorieux, de celui qui est devenu maître”⁵⁸ annonce Nietzsche, révélant ainsi une volonté de puissance démiurgique. Au contraire de Pessoa qui suspend la volonté créatrice et pragmatique pour s'abandonner à une *existence-regard*, Nietzsche établit un rapport entre existence et volonté de puissance. La beauté est le témoignage gravé dans l'être de l'aptitude de la vie à se surmonter sans cesse. Cette génialité esthétique encourage l'homme à modeler sans répit de nouvelles formes. “Et la vie elle-même m'a confié ce secret: *vois, m'a-t-elle dit, je suis ce qui doit toujours se surmonter soi-même*”⁵⁹. Dans cette perspective, l'esthétique se fonde sur des prémisses biologiques. Nietzsche précise alors que “la physiologie de degré supérieur saura, certes, comprendre la présence des énergies artistes dans notre développement et non seulement dans celui de l'homme; elle dira qu'avec l'organique commence aussi l'artistique”⁶⁰. C'est à partir de la détermination de l'esthétique comme *physiologie appliquée*, que Nietzsche définit la typologie de l'état artiste et de l'état non-artiste, de la beauté conçue comme dépassement et création, et de la laideur, dégénérescence et maladie. Or, pour Nietzsche, le véritable état artiste pose comme condition première l'ivresse (forme de volonté ascendante); “pour qu'il y ait de l'art, pour qu'il y ait une action ou une contemplation esthétique quelconque, une condition physiologique préliminaire est indispensable: l'ivresse”⁶¹. En effet, l'ivresse devient le sentiment de force intensifiée et de plénitude qui dépasse l'instabilité du chaos. Par conséquent, l'esthétique nietzschéenne est une correspondance créatrice entre l'organique et l'esthétique qui vise l'intensification active de la vie: si Pessoa se réfugie dans le rêve, c'est parce que son lieu de vérité est celui de son imaginaire où le monde des possibles transfigure la condition humaine.

⁵⁷ *ibid*, I, §61, p. 105.

⁵⁸ *Fragments posthumes*, XII, 6 (26).

⁵⁹ Ainsi parlait Zarathoustra, II, “De la victoire sur soi-même”, p. 372.

⁶⁰ *Fragments sur l'énergie et la puissance*.

⁶¹ *Le Crépuscule des idoles*, “Divagation d'un inactuel”, §8.

III. Le dépassement du semblant à travers le déplacement ontologique de la vérité

Si Pessoa ne pose pas, à l'inverse de Nietzsche, le *dionysisme* comme un principe ontologique, il s'agit de savoir comment le poète envisage le rapport de la vérité au tragique. Nietzsche a sans doute permis au poète de saisir la profondeur tragique de l'âme grecque, mais la question consiste à savoir si le tragique se révèle pour Pessoa une valeur dynamique de création. Nietzsche et Pessoa partent du même constat en évoquant la "cruauté de la souffrance" inhérente à l'existence humaine; un bref passage de Pessoa éclaire cette communauté de pensée avec Nietzsche: "cruauté de la souffrance – savourer la douleur même, car nous savourons alors notre propre personnalité, consubstantielle à la souffrance. C'est le dernier refuge sincère qui puissent trouver et la faim de vivre, et la soif du jour"⁶². Cependant, dans la lignée de Schopenhauer, Pessoa reconnaît le *vouloir-vivre* comme l'inadéquation entre l'idée du monde et l'acte dans le monde, mettant ainsi en évidence le lien entre souffrance et action puisque cette dernière actualise cette inadéquation. La question est donc de savoir si Pessoa parvient à donner à la souffrance une dimension créatrice afin de dépasser l'attitude théorique de la contemplation.

Pessoa perçoit moins la douleur comme une valeur créatrice que déterminée comme un objet d'analyse: sa visée consiste à poser entre la conscience de la douleur et sa sensation une distance de sujet à objet; lorsqu'une douleur est ressentie de façon immédiate, il est nécessaire qu'elle soit "analysée jusqu'à la sécheresse, placée dans un Moi extérieur jusqu'à la tyrannie et enterrée au fond de moi, jusqu'à son paroxysme de douleur – alors je me sens véritablement héros et triomphateur"⁶³. L'énergie de la souffrance se révèle chez Pessoa comme un objet poétique qui convertit la sensation, à travers son *intellectualisation*, en un simulacre (douleur feinte) répondant du même coup au seul idéal apollinien, c'est-à-dire au mensonge esthétique. En ce sens, le tragique considéré d'après le principe dionysiaque (qui confère à la douleur une *affirmation* créatrice) ne s'inscrit pas dans la perspective du poète. Eduardo Lourenço souligne alors que Pessoa ne possède pas comme Nietzsche un critère, (l'acceptation de la vie et de la souffrance comme valeur), pour distinguer l'exaltation de la vie comme force créatrice, de la contemplation de la souffrance: "toute sa poésie vit de l'écart, pour ne pas dire de l'abîme qui sépare l'une de l'autre"⁶⁴. Il manque à Pessoa le sens profond du tragique qui

⁶² *Le livre de l'intranquillité*, II, §49, p. 155.

⁶³ *ibid*, I, §87, p. 161.

⁶⁴ Fernando Pessoa, *roi de notre Bavière*, "Nietzsche et Pessoa", p. 89.

s'affirme comme une dynamique créatrice de formes. Nietzsche parvient à cette conciliation à travers le principe dionysiaque; l'évolution de la pensée de Nietzsche de la *Naissance de la Tragédie* à la *Volonté de puissance* finit par concentrer le couple joie-souffrance dans le principe ontologique de Dionysos. Or, ce dernier fonde le sens du tragique dans le mouvement infini de déclin et recommencement; l'abîme du chaos, la béance des forces qui engendrent l'énergie et la dynamique du dépassement: "l'homme est matière, fragment, superflu, glaise, fange, non-sens, chaos, mais l'homme est aussi créateur, sculpteur, dur marteau, spectateur divin et repos au septième jour"⁶⁵ indique Nietzsche. Au sein du tragique, Nietzsche perçoit l'essence musicale de la joie, *le meilleur contrepoison* contre la volonté de néant. L'esprit de la musique dévoile le devenir rythmique du déclin et du recommencement et retire à l'homme le poids de son existence. Nietzsche oppose ainsi à la joie de la contemplation du poète, la jubilation créatrice de la musique qui sonde le sentiment tragique de l'existence pour retrouver la joie originelle; l'affirmation organique de la musique unit les contraires afin de créer l'existence même: "Le premier musicien serait pour moi celui qui ne connaîtrait que la tristesse du plus profond bonheur, et qui ignorerait toute autre tristesse"⁶⁶. Toute la distance qui sépare Nietzsche de Pessoa apparaît ici au sein de la dimension tragique: vivre revient pour Nietzsche à un incessant acte de dépassement que seule la *joie tragique* actualise sous la forme d'une énergie d'affirmation; or, Pessoa contemple plus une absence qu'il ne ressent le sentiment tragique.

L'image devient une perspective qui, semblable à la puissance divine, intensifie notre sentiment d'existence. Or, si les deux auteurs s'inscrivent dans la même dimension, *l'intensification de la vie* est radicalement différente au sein de leur expression. "Il y a entre la vision de Nietzsche et celle de Pessoa-Caeiro, la différence qui existe entre la réalité et le rêve, entre l'affirmation et le simple souhait"⁶⁷. Cette remarque pertinente d'Eduardo Lourenço suggère le contraste entre *l'affirmation de la vie* et *l'existence regard*. En effet, la vivification du réel réside pour le poète dans la plus grande capacité de rêve, posant la vérité comme le "rêve à la fenêtre de l'enfance"⁶⁸. Pessoa en tentant d'établir un *comme-un* (terme défini par Michel Deguy qui révèle la tentative du poète d'établir une unité commune) entre la connaissance et la vie, a compris que seul le lieu de son imaginaire poétique pouvait lui donner l'unification d'une diversité vertigineuse, un lieu de liberté au sein duquel le monde des pos-

⁶⁵ *Par delà le Bien et le Mal*, §225.

⁶⁶ *Le Gai Savoir*, III, §183.

⁶⁷ Fernando Pessoa, *roi de notre Bavière*, "Nietzsche et Pessoa", p. 87.

⁶⁸ "Péché Originel", in *Oeuvres poétiques* d'Alvaro de Campos, p. 235.

sibles offre une métaphore mythique du réel. La création poétique construit donc une relation et une connexion entre les différentes formes du Moi: cette multiplicité incessante de formes fait du rêve le lieu de la vraie vie. En effet, Pessoa oppose au rêve, la simplicité précaire d'une réalité qui existe: "Nous avons tous deux vies: la vraie qui est celle que nous avons rêvée dans notre enfance, et que nous continuons à rêver, adultes, sur un fond de brouillard; la fausse, qui est celle que nous vivons, dans le commerce des autres, celle qui est pratique et utile. Celle où nous finissons dans un cercueil"⁶⁹. Cependant pour Nietzsche, il n'existe pas de dichotomies entre deux réalités: le centre de gravité de la vie se trouve dans son affirmation même; c'est pourquoi, l'attitude du poète qui contemple l'existence au lieu de l'affirmer, finit par définir l'être comme un *être-entre* s'opposant à l'être qui s'affirme *par delà soi*. Cette différence ontologique fondamentale traduit l'impossibilité pour Pessoa de s'émanciper de la dichotomie platonicienne, entre une réalité intelligible et une réalité sensible, se fixant alors dans une *réalité entre*, qui est celle du rêve. "Mais les poètes croient tous que celui qui est étendu sur l'herbe ou sur un versant solitaire, en dressant l'oreille, apprend quelque chose de ce qui se passe entre le ciel et la terre"⁷⁰, reproche Nietzsche. Tout le paradoxe de la quête de Pessoa se révèle alors dans cette affirmation: "la liberté sera-t-elle toujours frappée de la perte et du deuil de ce qui en promouvait et exaltait le désir et la conquête?"⁷¹. Dans cette perspective, l'orientation de l'existence humaine pour le philosophe exprime dès lors un incessant *aller au delà de soi*: "j'aime ceux qui ne savent vivre autrement que pour disparaître, car ils passent au delà"⁷². L'homme se surmonte dans la mesure où il meurt à lui-même, afin de devenir ce qu'il est en vérité: dans le dépassement, l'homme advient à soi-même en tant que surhomme; le terme de surhomme révèle toute la substance du *Selbstüberwindung* nietzschéen: le préfixe *über* du mot *Übermensch* indique que le surhomme a son fondement dans l'articulation du déclin et du recommencement, déterminant ainsi le sens de la transcendance humaine: aller par-delà et au-delà de *l'humain trop humain*. Or, Pessoa reprend cette thématique nietzschéenne en exaltant l'idéal du surhomme.

Cependant, Eduardo Lourenço décèle la différence qualitative qui sépare Pessoa de Nietzsche à travers l'idée du surhomme: "du surhomme, il (Pessoa) retranche les attributs qui selon lui, sont incompatibles avec

⁶⁹ *Dactylographie*, ibid, p. 233.

⁷⁰ *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, "Des poètes", p. 383.

⁷¹ *Complication à souhait*, in *EUROPE* n.710-711, p. 90.

⁷² *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, Prologue §4, p. 293.

son propre idéal de *l'homme supérieur*⁷³. En effet, Pessoa retire au surhomme nietzschéen ses fondements mêmes: le culte de la force, l'éthique de la dureté, l'éternel retour comme affirmation la plus haute. Si Pessoa proclame que le surhomme doit être *le plus complet*, c'est uniquement pour ne rien laisser hors de lui-même; sa *complexité* ne réside pas, à l'inverse de Nietzsche, dans la possibilité d'une transcendance de l'être humain, mais dans la tentative d'échapper à l'intolérance et de la dureté envers les autres et envers soi; enfin, la nécessité d'être *le plus harmonieux* relève de la conciliation en lui-même des individualités multiples du Moi, alors que l'harmonie au sens nietzschéen s'accorde davantage avec la dimension créatrice du tragique, *miroir universel de la volonté du monde*. Ce dont il s'agit pour Pessoa, c'est de multiplier les individualités afin de cerner chaque destin possible: "agir – voilà l'intelligence véritable. Je serai ce que je voudrai être. Mais il me faut vouloir être ce que je serai"⁷⁴. C'est ici que se situe l'impasse du poète incapable de trouver un accord entre vivre et exister, le "je sais que je ne sais rien" socratique, au sein duquel l'homme doute de sa connaissance, glisse chez Pessoa vers le "je ne sais même pas si je ne sais rien" de Sanches qui pose la certitude du doute comme doute suprême. Dans la mesure où le champ d'expérience se révèle spécifique à chaque auteur, il est nécessaire de les placer dans une même perspective: la compréhension du monde. Pessoa souligne que "si nous y réfléchissons, il nous suffit de constater l'incompréhensibilité de l'univers"⁷⁵; au fond "tout est théâtre. Tiens, je veux la vérité? Je vais continuer mon roman"⁷⁶ poursuit Pessoa. Le semblant apparaît ici comme l'expérience de la virtualité dans l'imaginaire poétique: exprimant le pont entre les diverses singularités du Moi, celui-ci crée une harmonie en se déplaçant dans cette dimension où le *faire-vrai* est exclu. Le drame de Pessoa réside dans l'unique possibilité pour lui de se réfugier dans le rêve volontaire, puisque si le *semblant* représente un monde de virtualités, l'actualisation de la volonté est niée. Nietzsche concentre au contraire, l'expérience du monde sur l'affirmation créatrice de la vie; il ne s'agit pas de convertir l'interprétation en une exploration de virtualités, mais de l'adapter à l'activité même; l'être-interprété de Nietzsche est la structure qui assimile le *faire-vrai* à la création, la connaissance à la vie; c'est pourquoi il manque au semblant, la transcendance du surhomme nietzschéen, puisque pour Pessoa "ce qui existe n'est que le monde réel – le monde, certes, mais sans nous! Ce qui n'existe pas,

⁷³ Fernando Pessoa, *roi de notre Bavière*, "Nietzsche et Pessoa", p. 82.

⁷⁴ *Le livre de l'intranquillité*, II, §42, p. 51.

⁷⁵ *ibid*, I, §139, p. 238.

⁷⁶ *ibid*, I, §110, p. 197.

c'est nous, voilà la vérité"⁷⁷. Pessoa introduit dans le *oui* à la terre, une dimension chrétienne puisqu'il fait participer le Christ à l'essence même de l'homme; dans le VIII^{ème} poème du *Gardeur de Troupeaux* Pessoa évoque le Christ comme "l'Enfant Eternel, le Dieu qui nous faisait défaut. Il est l'humain qui est naturel, il est le divin qui sourit et qui joue"⁷⁸. Le Christ n'apparaît pas comme chez Nietzsche sous l'aspect du voleur d'énergies humaines, mais comme l'Eternel Enfant identifié à l'existence même du poète. Or, la confrontation avec la perspective nietzschéenne fait resurgir le point fondamental qui sépare les deux auteurs, et qui explique une *mise en retrait* du poète par rapport au renversement opéré par Nietzsche. En effet, pour l'auteur du *Zarathoustra*, aussi longtemps que l'homme ne connaît pas la mort de Dieu, le déplacement ontologique de la vérité ne sera jamais complet.

Conclusion

Evoquer le problème de la vérité révèle chez les deux auteurs la nécessité suprême d'établir une conciliation entre la connaissance et la vie. A travers l'abolition de la vérité métaphysique, l'expérience du nihilisme et la nature de son contre-mouvement déterminent en profondeur la validité et la légitimité de cette unité. Or, le *semblant* de Pessoa fonde ce contre-mouvement sur une référence à un absolu, opérant dès lors une *mise en retrait* fondamentale par rapport à la pensée de Nietzsche. Pour ce dernier, parvenir au terme de son renversement, c'est du même coup le dépasser, en substituant à la suppression de l'ancienne table des valeurs, la Terre comme seul point fixe. Dans cette perspective, l'affirmation et la détresse du poète se conjuguent dans le *semblant*: l'infinie virtualité du Moi au sein de l'imaginaire poétique, traduit un *être-entre*, figé dans une coexistence de singularités qui cherche à assumer sans y parvenir, l'absence de Dieu et l'incapacité à l'action. Nietzsche, à travers la transfiguration du tragique, réussit à établir le *faire-vrai* comme la condition et l'accomplissement de la volonté humaine sur Terre. La métaphore du semblant se définit par conséquent, comme le glissement pathétique de la création nietzschéenne en une contemplation impuissante à justifier l'existence.

⁷⁷ "Péché originel", in *Oeuvres poétiques d'Alvaro de Campos*, p. 235.

⁷⁸ *Le gardeur de troupeaux*, VIII, p. 50

RESUMO

NIEZTSCHES E PESSOA: A METÁFORA DO FINGIMENTO

O pensamento do poeta português cruza-se com o filósofo alemão sobre o tema da busca da verdade. Criticando o dualismo metafísico e a posição de uma verdade absoluta, Pessoa retoma a *transmutação dos valores* para concluir uma verdade múltipla e relativa, ou seja a linguagem do mundo como metáfora. No entanto, ao contrário de Nietzsche que admite a morte de Deus para poder reconsiderar completamente o conhecimento e o sentido da tragédia, Pessoa limita-se a reconhecer unicamente a sua ausência. A partir dessa divergência, a metáfora apresenta-se na reflexão do poeta como um fingimento contemplativo, abdicando assim do projecto nietzscheano de instituir a *metáfora como acção criativa*.

LEITURA

UMA SUPREMA ALEGRIA: ESCRITOS SOBRE ESPINOSA.

de

Maria Luísa Ribeiro Ferreira

Coimbra, Quarteto Editora, 2003, 267 pp.

I. Este volume de Maria Luísa Ribeiro Ferreira, intitulado *Uma suprema alegria: escritos sobre Espinosa* é o quarto título da colecção Caminhos, uma série publicada pela Quarteto Editora, de Coimbra, cujo volume imediatamente anterior era dedicado a Descartes, outro grande nome do racionalismo setecentista. Quem acompanhou as textos anteriormente editados e aqueles que entretanto se seguiram (assinale-se que depois deste volume, foi já publicado um de Fernando Catroga, *Caminhos do Fim Da História*, e um outro de Vítor Oliveira Jorge, *Olhar o mundo como Arqueólogo*) teve certamente oportunidade de se aperceber de que o objectivo da colecção não é, propriamente, fixar grandes tratados ou trabalhos académicos na sua forma acabada, mas captar as intuições de que se alimenta o pensamento, o que lhe vai dando forma e conteúdo, ou seja o que no pensamento se faz caminho e o que abre caminhos para o pensamento.

Diga-se, para começar, que este livro de Maria Luísa Ribeiro Ferreira corresponde plenamente a tais objectivos. Em primeiro lugar, encontramos nestes textos caminhos que a autora foi percorrendo entre 1985 e 2002, ou seja, ao longo de dezassete anos, umas vezes levada pela mão de Espinosa, outras vezes, e não foram poucas, levando Espinosa pela mão. Significa isto que encontramos nestas páginas muitos materiais (caminhos, digamo-lo mais uma vez) produzidos ao mesmo tempo que se ia dando a gestação da volumosa obra *A dinâmica da Razão na filosofia de Espinosa*, apresentada como dissertação de doutoramento em 1994, na sequência, aliás da sua tese de licenciatura sobre *O problema da liberdade em Espinosa*. Se em *A dinâmica da Razão* encontramos, de uma forma sistemática, a fundamentação da pesquisa, no autor da *Ética*, de uma razão dinâmica e afectiva, práxica e salvífica, que a escrita “à maneira dos géometras” poderia fazer passar a segundo plano, neste livro encontramos etapas, clareiras, patamares diversos por onde foi pas-

sando essa descoberta de Espinosa e, ao mesmo tempo, novas aberturas nascidas nessa sistematização, mas rasgando posteriormente, de forma sempre inovadora, outros percursos para uma investigação tão dinâmica quanto aquela razão espinosana em que se apoia e que estabelece como seu ponto de partida. Em segundo lugar, encontramos também nestes textos outros caminhos que partem de alguns nós que, igualmente ao longo destes últimos anos, têm constituído o núcleo das “afinidades electivas” da sua autora. Dois deles merecem uma especial atenção: por um lado, a articulação entre a filosofia e o feminino e, por outro lado, o jogo entre a razão e paixão tal como ele se desenrola em alguns dos maiores expoentes da nossa modernidade filosófica. Relativamente ao primeiro aspecto, é conhecido o projecto que Luísa Ribeiro Ferreira vem coordenando e desenvolvendo, de uma maneira inovadora, no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, subordinado ao tema “Filosofia no feminino”. Desse projecto foram já publicadas com coordenação sua, as seguintes colectâneas: *O que os filósofos pensam sobre as mulheres* (1998), *Pensar no feminino* (2001) e *Também há mulheres filósofas* (2001). Essa preocupação, que não me parece fundamentalista nem radical na forma como se vai concretizando, ecoa explicitamente, neste livro, não só nos capítulos intitulados “Descartes, Espinosa e os ecofeminismos” e “Haverá uma salvação para as mulheres”, mas também no texto sobre “Espinosa, Descartes e Elisabeth” e no texto da conferência “As teias dos afectos”, com que participou no colóquio, também por ela coordenado, subordinado ao tema “As teias que as mulheres tecem”. No que se refere ao segundo aspecto acima destacado, o jogo entre a razão e a paixão, tenha-se presente, a par da coordenação da tradução para português, juntamente com Adelino Cardoso, da correspondência entre Descartes e a Princesa Elisabeth, sob o título *Medicina dos afectos*, também o livro *Razão e paixão – O percurso de um curso*, no qual se propõem, como meditação filosófica, sete temas que, começando pela articulação entre razão e paixão na definição da própria razão moderna, atravessam sucessivamente o pensamento de Descartes, Pascal, Espinosa, Hobbes, Berkeley e Hume. De tais preocupações que constituem uma constante da investigação e da reflexão filosóficas de Luísa Ribeiro Ferreira, dão também conta, de uma forma expressa, no livro agora publicado, os capítulos “Espinosa, Descartes e Elisabeth – Uma busca comum sobre o governo dos afectos”, “A outra parte da Ética” e “As teias dos afectos”; mas todos os outros capítulos, ainda que sem terem este tema como centro da reflexão, acabam, de algum modo, por o implicar, ou não tivesse sido justamente escolhido como título para esta colectânea a expressão “uma suprema alegria”, encontrada no texto deste filósofo de origem portuguesa exilado na Holanda. Poderia até dizer-se que os afectos, e, com os afectos, a alegria, e, com a alegria, o desejo (de que esta é uma das

modulações primárias), são não apenas tema deste livro, mas a atmosfera da sua própria escrita, como se, ao escrever sobre Espinosa e o seu percurso, quem se envolve em tal escrita não pudesse deixar de partilhar da fruição dessa alegria que por ele é anunciada. Com efeito, dos textos que enchem as páginas deste volume, diz a sua autora no Prefácio: “todos eles constituíram para mim um momento de fruição”, confessando que, ao escrevê-los, sentiu “laivos de ‘gaudium’ e de ‘laetitia’”, os quais, declara, “gostaria de partilhar” (p. 10).

Ainda a propósito da plena inscrição deste volume no título da colecção é de referir que os caminhos da investigação histórica se articulam aqui plenamente com os caminhos da nossa vivência actual de múltiplas problemáticas filosóficas, como o demonstra quer o confronto com autores contemporâneos, como Rorty, quer a abordagem de problemáticas que hoje nos interpelam como a da ecologia e a dos feminismos. Mas é ainda importante referir que as reflexões produzidas se propõem igualmente como aberturas para outros percursos e outras caminhadas de quem, assim conduzido pela mão da autora, quiser ir com ela para além dela e também para além do filósofo por ela privilegiado neste projecto diversificado e plural de hermenêutica espinosista. E os que são convidados a fazer essa caminhada não têm de ser, necessariamente, filósofos ou professores de filosofia. Efectivamente, sem nada perder em rigor e precisão, este livro corresponde também a um público aberto e plural ao qual parece dirigida esta colecção, havendo aqui também uma intenção pedagógica e de acessível comunicação que importa assinalar.

II. Para além do sentido de itinerância característico deste filosofar, há dois outros traços que o definem e marcam tanto cada um dos ensaios em que se concretiza como o pensamento em que eles se enraízam: o diálogo e a teia.

II.1. Em primeiro lugar, o diálogo. Este conjunto de textos que a autora nos oferece é, todo ele, um permanente exercício de diálogo. Ostentando como título *Uma suprema alegria*, tem como subtítulo *Escritos sobre Espinosa*, mas poderia igualmente subintitular-se “Espinosa em diálogo”. Aliás, o prefácio que introduz o livro recupera exactamente esse traço, ao designar o percurso a que convida como “um diálogo em permanente alegria”. E toda a primeira parte, sobre “Espinosa e (alguns) outros”, é, efectivamente, um diálogo. Nela somos convidados a um olhar cúmplice sobre afinidades e diferenças entre Espinosa e outros autores, com quem, em alguns casos, terá dialogado (ainda que silenciosa e secretamente) e também polemizado (num subtexto também nem sempre perceptível) ou, que com ele, noutros casos, dialogaram (muitas vezes também quase inadvertidamente). De Hobbes se aproxima Espinosa, com

algumas reservas, na importância dada ao “conatus” e na dimensão política da prática filosófica, mas dele se demarca na amplitude e nas consequências gnosiológicas do mesmo “conatus” e na definição concreta do projecto político e no seu sentido salvífico. Com Elisabeth não chega Espinosa a dialogar directamente, mas Luísa Ribeiro Ferreira promove tal diálogo pela mediação de um interlocutor comum, Descartes, cuja teoria das paixões terá sido elaborada pela pressão das perguntas ingenuamente subtis da princesa, mas cuja antropologia, bem diferente daquela que Espinosa mais tarde viria a proporcionar, não lhe oferecia as melhores bases para a forma como percepcionava o seu corpo e a força potencial dos afectos para a suprema beatitude. Leitores de Espinosa foram Bayle e Jacobi, cada um com interpretações parcelares, ambivalentes, mas dignas de relevo, e o seu papel na economia da recepção da obra deste autor serve de pretexto também para um balanço das “primeiras reacções ao pensamento do filósofo” logo a seguir à publicação dos *Opera posthuma*. Um outro diálogo, talvez forçado, mas em todo o caso muito interessante, é o que nos é proposto entre os ecofeminismos e, uma vez mais, o pensamento de Descartes e de Espinosa. Aqui, o tema, mais do que uma aproximação do pensamento daqueles dois autores permite uma aproximação crítica de alguma literatura feminista e do lugar que a ecologia ocupa nessa literatura, sobretudo através do movimento designado ecofeminismo, mas oferece também oportunidade para reflectir sobre alguns textos da *Ética* e do *Tratado Teológico-político* que constituem, no dizer da autora, “um autêntico quebra-cabeças para o pensamento feminista, simpatizante de Espinosa” (p. 90). Entretanto, exemplar da forma como Luísa Ribeiro Ferreira sempre revisita os autores sobre os quais se debruça e, neste caso, o autor da sua predilecção, é o ensaio sobre “a filosofia do conhecimento como terapia”, em que Rorty é colocado, talvez à margem ou apesar das suas próprias intenções, na linha de alguma sintonia ou convergência com o projecto espinosano, no que se refere à vocação terapêutica da filosofia e, mais concretamente, de uma filosofia do conhecimento. É no quadro deste confronto que surge a definição do que é efectivamente para a autora a História da Filosofia, praticada não numa perspectiva doxográfica, mas numa intrínseca articulação com o próprio exercício do filosofar: “A actualidade que concedemos aos problemas verdadeiramente filosóficos implica que a relação que sustentamos com os filósofos do passado não se limite a uma tentativa de compreensão ou de interpretação. Trata-se sim de um diálogo vivo com determinados autores, cuja actualidade se nos afigura inegável, cujas dúvidas continuam a inquietar-nos e cujas explicações poderão ajudar a responder aos nossos problemas.” (P. 95). Quando o diálogo é com mais do que um autor e, ainda, de tempos diferentes, o desafio é maior: pensar com ambos, sim, mas, nesse cruzamento de ambos, para

além deles próprios e talvez ao encontro do que neles por vezes não chega ao discurso, mas não deixa de ser sugerido ou assinalado.

No entanto, não é só por introduzir o confronto com outros autores que este livro poderia ter como título “Espinosa em diálogo”. É também porque há ainda um segundo diálogo em que Luísa Ribeiro Ferreira se sente permanentemente mobilizada na produção destas reflexões. Com efeito, todos ou quase todos os ensaios que aqui são apresentados, tanto na primeira parte, que acabámos de analisar, como na segunda parte, intitulada “temas espinosanos”, resultam de partilhas dialógicas, em determinados tempos e em circunstâncias específicas, com públicos que se transformam em interlocutores da própria marcha discursiva: ora são comunicações a encontros e congressos internacionais realizados sobre Espinosa (como o primeiro e o segundo capítulos da primeira parte), ora participações em colóquios sobre temas actuais em que o Filósofo Judeu é posto a dialogar com a filosofia contemporânea, seja a propósito da ética ambiental, da noção de criação, das mulheres, ou da tradução. Mas há também textos que testemunham outro diálogo muito especial: o diálogo com aqueles a quem a autora se sente devedora e grata por um caminho partilhado na aventura do pensamento, feito de convergências ou de divergências, mas sempre de estímulos e também alguma cumplicidade. Francisco José da Gama Caeiro, Vieira de Almeida, Manuel Antunes e Joaquim Cerqueira Gonçalves são mestres com que se presente um diálogo, ainda que à distância, e também uma gratidão feita de respeito e afecto.

Poderá, entretanto, argumentar-se que, assim, fica apenas provada a dimensão dialógica que Luísa Ribeiro Ferreira ou introduz na obra de Espinosa, ou assume na própria produção dos seus textos, o que não significa a presença intrínseca do diálogo no próprio pensar e no próprio discurso do autor. Acontece que, se, por um lado, os prefácios, os apêndices e alguns escólios da *Ética* nos mostram já, como fica documentado, um filósofo em permanente diálogo com os seus outros (como se lhes referiu Pierre François Moreau em *Spinoza*, trad. de Ana Luísa Faria e Miguel Serras Pereira, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1987), se, além disso, o próprio método geométrico pode ser interpretado, como o fez Jean Préposiet (*Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard, 1967, p. 45), como uma objectivação e um desdobramento da evidência do sistema, com uma função análoga à do recurso ao diálogo em outros autores, não pode de maneira nenhuma esquecer-se a sua correspondência, onde o diálogo passa a primeiro plano. Ora o capítulo intitulado “Filosofar por correspondência”, sobre Espinosa mas também, sobre Descartes, é uma excelente exemplificação e uma excelente demonstração de como o “filósofo solitário” produzia a sua filosofia num profundo encontro com outros.

II.2. Mas este conjunto de ensaios, para além de ser marcado pelo traço do diálogo é também, como já referi, marcado pelo traço ou pelos traços da teia. E esta categoria, justificando-se por duas ordens de razões, tem também por isso, um duplo significado. Em primeiro lugar, este livro é teia no próprio artesanato filosófico e conceptual da investigação e da reflexão da sua autora que, sendo mulher, não deixará de assumir uma das características que atribuiu à sua forma de pensar quando, na apresentação da obra *Pensar no feminino* (Lisboa, Edições Colibri, 2001), escreveu: “É possível comparar o pensamento feminino, no seu combate a visões dicotómicas e a hierarquias rígidas, a uma rede, ou teia, ou tessitura” (p. 10). Em segundo lugar, este livro é igualmente teia porque, afinal, a filosofia de Espinosa, que toma como referência e como motivo privilegiado de investigação, é também ela teia e como teia se elaborou meticulosamente ao longo de toda a vida intelectual do seu autor.

Aquilo que Luísa Ribeiro Ferreira vai urdindo, ao longo das duzentas e sessenta e sete páginas que constituem este volume, é a teia da sua interpretação de Espinosa alimentada, como disse, pelos múltiplos pretextos para a produzir. Mas é também a teia do seu próprio filosofar. Por essa dupla teia passa a sua interpretação do “conatus” e passa a sua interpretação de salvação, passam os afectos de Espinosa e também, naturalmente, os seus próprios afectos, passam igualmente as visões da unidade do homem e a ideia de Deus, a concepção de natureza, a dimensão terapêutica de toda a gnosiologia, a diferença de géneros e o acesso à beatitude, mas passam também por essa teia a eternidade e o tempo, a infinitude e a contingência, a liberdade e a paixão.

Tudo isso, no entanto, encontra o seu apoio no facto de Espinosa pensar, de um modo que se pode dizer circular: “O discurso da *Ética* é circular”, diz a autora, “pois cada conceito remete para outros, constituindo uma unidade orgânica” (p. 183). A essa unidade orgânica pode chamar-se rede, trama ou teia, paradigma, em simultâneo, do pensar filosófico e do pensar no feminino: “Todo o texto, seja ele filosófico, musical, literário ou icónico, é uma prática significativa, é o fabricar de um tecido cujos fios são séries de sinais e de sons, providos de significado e encadeados numa determinada ordem, mesmo que explicitamente ela seja negada ou combatida. Nas suas múltiplas manifestações, o texto é tessitura, rede, trama ou teia. O que faz da obra filosófica uma tapeçaria. E a aproxima da actividade tipicamente feminina de tecer.” (p. 191). E se todo o texto filosófico é, assim, um tecido de múltiplos fios, com muito mais razão se pode aplicar essa analogia à escrita de Espinosa e à dupla forma como nela se cruzam os múltiplos fios do seu discurso: “No modelo reticular que preside à *Ética*, sobressaem duas dimensões: ontológica e epistemológica. A primeira deve-se ao facto de o real ser uma teia infinita, constituída pelo cruzamento de outras teias. Mas, redobran-

do esta instância, permitindo que ela se torne inteligível, temos um tecido argumentativo pelo qual conhecemos as coisas.” (pp. 192-193). Ou seja: é uma concepção holística do real (que o mesmo é dizer, uma concepção holística de Deus e da natureza) que determina uma concepção holística do pensamento desse mesmo real que, sendo dele a ideia, ostenta as mesmas características holísticas e relacionais que ele próprio ostenta.

É por isso que, seja qual for o fio que se siga ou por que se puxe, somos de imediato conduzidos não só a todos os outros fios que com ele entrecem o tecido deste sistema conceptual mas também a todos os outros nós em que esse fio com os outros se encontra. Assim, percorra a autora o fio do tempo ou da eternidade, o fio da liberdade ou das paixões, o fio da substância ou o fio da salvação, só se adquire a inteligibilidade deste sistema numa remissão permanente de uns conceitos para os outros, pois só reciprocamente se iluminam e só no último patamar, o do “amor Dei intellectualis”, que supõe a passagem por todos os outros, se ganha uma visão global, “sub specie aeternitatis”, capaz de nos proporcionar a suprema beatitude.

Isto não significa que não haja uma ordem subjacente ao discurso que assim nodalmente irradia num desenho reticular. Essa ordem existe em Espinosa (ou não fora o seu pensamento “more geometrico demonstrato”), e existe também na organização dada sobretudo aos capítulos da segunda parte (já que a primeira parte está naturalmente ordenada, na medida em que se avança dos contemporâneos de Espinosa para os seus interlocutores cada vez mais afastados no tempo, como é o caso dos ecofeminismos ou de Rorty que encerram essa secção). Começando a reflexão, sobre os “temas espinosanos”, pela questão da eternidade e do tempo, avança-se para uma clarificação do itinerário da substância a Deus, em que para além da teoria dos atributos e modos, é também convocada a teoria dos afectos, a noção de salvação e a feição distinta da última parte da Ética, complementa-se essa noção com as implicações da rejeição do atributo de “criador”, reflexão que reclama imediatamente o confronto dessa aparente impessoalidade do Deus espinosano com o Deus do “amor Dei intellectualis” dessa aparentemente outra *Ética* que emerge na sua quinta parte. Circunscrito, desta forma, o pensamento de Espinosa, quatro capítulos percorrem outros fios em sentidos diferentes, cada um deles conduzindo a novas clareiras: as teias dos afectos, o papel e o significado dos sonhos e dos presságios (oculto sob o título “filosofar por correspondência”), e a exploração do conceito de salvação, quer numa perspectiva mais geral (que serve também para uma proposta de hermenêutica das contradições internas de um autor), quer no que se refere à sua acessibilidade às mulheres, aqueles seres que o autor do *Tratado Político* considerava “que não têm os mesmos direitos que os homens” e que “deverão necessariamente ceder aos homens” (TP, p. 360).

Mas a forma como cada um dos fios da segunda parte é trabalhado nesta teia interpretativa de Espinosa revela permanentemente aspectos novos que leituras conhecidas por vezes deixam na penumbra. É assim que, ao pensar a eternidade, no 1º capítulo da segunda parte, se ganha uma nova noção de eterno, que não se contrapõe ao tempo, mas se inscreve no tempo, já que, se “a salvação coincide com o processo da eternização” (p. 115), nós “eternizamo-nos ao pensar a eternidade” (p. 117), sendo “a passagem do tempo à eternidade uma mudança de perspectiva no modo de encarmos as coisas” (p. 118). Também “o itinerário da substância a Deus”, esse trânsito ou equação que normalmente é perspectivado apenas a partir da primeira parte da *Ética*, ao passar pela análise das relações inter-modais e, sobretudo, pelo lugar e significado do homem no conhecimento de Deus, leva a postular uma conversão que se lê nas linhas e entrelinhas da quinta parte da *Ética* e cujo sentido salvífico reclama, como complemento necessário daquele itinerário, um outro feito de trabalho árduo e difícil, que é o itinerário do homem para Deus. Na mesma linha nos orientam as reflexões sobre “um Deus que não cria” que obrigam a enfrentar três dos pontos aparentemente mais polémicos do discurso de Espinosa: “um Deus impessoal que ama os homens; uma salvação sem transcendência; um combate à religião em nome de Deus” (p. 160). Mergulhar na quinta parte da *Ética* na sua também aparente heterogeneidade relativamente às outras partes constitui um novo desafio a que a autora procura responder à luz da dupla perspectiva reconhecida por F. Alquié no pensamento de Espinosa: “uma linha de orientação místico-religiosa, fundamentada na tradição cultural judaica e em todas as motivações dela decorrentes, e uma linha cartesiana, rigorosa, abarcando os contributos da ciência moderna.” (p. 180). A análise das paixões permite ver como o modelo da teia ao mesmo tempo que caracteriza o discurso, caracteriza também o objecto desse discurso: assim a terceira e a quarta partes da *Ética* são uma teia, porque os afectos que nelas são abordados se interrelacionam dinamicamente sob a forma de teia e, por isso, “o poder que temos sobre os afectos é proporcional ao conhecimento da teia em que eles estão inseridos” (p. 196). E, sendo simples a passagem da filosofia da teia dos afectos às filosofias feministas, repensa-se uma ética do cuidado à luz da ética de Espinosa, repensando simultaneamente a ética de Espinosa à luz da ética do cuidado. Os três últimos capítulos trazem também uma nova luz sobre outros temas espinosanos: o estudo da referência às alucinações e aos presságios na carta XVII é pretexto para uma reinterpretação da teoria espinosana da imaginação no sentido da sua valorização; o estudo do conceito de salvação descobre-lhe dois sentidos, um sentido fraco, que passa pela obediência, e um sentido forte, que passa pelo conhecimento, procurando apontar para uma via de superação da aparente contradição entre esses dois sentidos, que

implicaria a referência da salvação ao todo da natureza e à integração do homem nesse todo; finalmente, o último capítulo, reenfrentando de novo o tema da salvação põe a nu, mais uma vez, certas contradições de um pensador de quem as mulheres esperariam uma outra consideração que não a simples constatação da sua desigualdade natural, mas estica de tal modo os fios da teia de Espinosa que ainda consegue abrir uma esperança mesmo ténue, no final: “a de que as mulheres podem participar na salvação, sem que para tal tenham que renunciar ao corpo” (p. 267).

Feito este percurso e olhando, no final, para este livro, não podemos deixar de concluir que todas estas páginas foram escritas com paixão. Paixão por Espinosa, mas paixão também pela vida. E foram também escritas com alegria: uma alegria que se pressente modo finito daquela suprema alegria de que fala a quinta parte da *Ética* e que é, ao mesmo tempo, uma enorme alegria de viver, pois “o homem livre” e, obviamente, também a mulher livre, “em nada pensam menos do que na morte e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida” (*Ética*, IV, 57). Encontramo-nos, por isso, perante um livro tecido pelo encantamento. Mas não é, de modo algum, um encantamento cego: a empatia que as proposições de Espinosa alimentam nesta sua intérprete não a impede de ser lucidamente crítica e atenta a muitas das suas contradições, entre as quais se poderia destacar, por um lado, a dificuldade de articular um Deus impessoal da primeira parte da *Ética* com o Deus que se ama a si próprio com um amor intelectual infinito, na quinta parte da mesma obra, ou o desfasamento entre a afirmação segundo a qual “na medida em que os homens vivem sob a direcção da razão, só nessa medida eles concordam sempre necessariamente em natureza” (*Ética*, IV, 35), e o reconhecimento da natureza inferior das mulheres em outros textos. A mesma empatia não a impede igualmente de notar que, ao mesmo tempo que nos encontramos perante um pensamento que oferece uma boa base para a fundamentação de uma visão ecológica da natureza, não deixa de herdar traços marcantes do mecanicismo galilaico-cartesiano que são sobretudo evidentes na física subjacente à segunda parte da *Ética*.

III. Digamos, finalmente, que os fios que entretecem esta teia e os caminhos que nela se abrem, pela forma como não recusam o percurso pelos núcleos mais problemáticos da filosofia de Espinosa, oferecem-se também como aberturas para posteriores desenvolvimentos dos leitores que, prolongando justamente a mesma dimensão crítica, estão dispostos a dar continuidade à reflexão filosófica que este texto proporciona. Com alguns desses fios já eu próprio (“Racionalismo e afectividade. Sobre os princípios estruturadores das paixões em Descartes e em Espinosa.” In: J. A. Pinto Ribeiro (Ed) – *O homem e o tempo*. Porto, Fundação António de Almeida, 1999, 281-331) teci também outras teias igualmente interroga-

doras da coerência do pensador que se constitui como referencial deste livro: refiro-me, nomeadamente à ambivalência das paixões que, correspondendo sempre a ideias inadequadas, não deixam, se marcadas pela alegria, de encontrar a sua valorização no contexto de um pensamento que pareceria só admitir a libertação no âmbito dos géneros de conhecimento adequado. Há, no entanto, um outro fio (ou melhor, um cruzamento de outros fios) que, por ser recorrente em diversos momentos deste volume, gostaria de retomar, não para criticar a sua autora, mas para responder aos caminhos por ela abertos. Refiro-me à contradição que parece emergir quando se confronta o Deus-substância da primeira parte da *Ética* com o Deus do “amor intellectualis” da quinta parte. Digasse, antes de mais, que a contradição não reside apenas quando se confronta o texto de uma parte com o de outra, mas até mesmo quando se confrontam passos específicos apenas dentro da própria quinta parte. Com efeito, se é certo que o corolário da proposição 36 afirma que “Deus, na medida em que se ama, ama os homens, e, conseqüentemente, que o amor de Deus para com os homens e o amor intelectual da mente relativamente a Deus são uma só e a mesma coisa” e se isto parece contradizer o Deus impessoal da primeira parte, é, afinal, muito mais contraditório com a proposição 17 da mesma quinta parte, que afirma que “Deus está isento de paixões e não é afectado por nenhuma afecção de alegria ou de tristeza” e, sobretudo, com o seu corolário, segundo o qual “Deus, propriamente falando, não ama nem tem ódio a ninguém”. Pelo que, para além do esforço por tentar (ou não) conciliar a primeira com a quinta parte, há também que tentar (ou não) perceber a coerência interna que haverá (ou não) dentro da quinta parte. Uma das questões está, naturalmente, em saber em que é que o amor intelectual difere do simples amor definido como paixão na sexta das definições do apêndice da terceira parte da *Ética*, para que, deixando de ser paixão por ser intelectual, possa ser aplicado a Deus (e a resposta a esta questão é minuciosamente tecida da proposição 24 à proposição 33). Mas outra questão (ou, talvez, a reformulação desta questão e a atenuação do espanto que nos pode causar a articulação do Deus impessoal da primeira parte com o Deus amor da quinta) é a de saber, justamente, a que chama Espinosa amor e, assim, a de nos acautelarmos, seguindo a própria máxima espinosana, com as palavras. Perguntar-me-ia, pois, se, tal como não podemos confundir o Deus da primeira parte, só porque se chama Deus, com o Deus pessoal da religião cristã, não deveremos também evitar confundir aquilo a que Espinosa chama amor com aquilo a que o senso comum também chama amor, prestando toda a atenção à sua definição desse afecto. Talvez isto não permita resolver todas as dificuldades de um pensamento que não será tão coerente quanto o método geométrico utilizado permitira esperar, mas fará, decerto alguma luz sobre eventuais aparentes incoerências.

Espinosa em diálogo, nos fios e nas teias que ele e nós tecemos. Ao mesmo tempo que tecemos um Deus, que, queiramos ou não, será sempre e apenas o Deus das nossas teias. No entanto, em nome dele se incendiam os ódios e se preparam as guerras. Caberia, talvez, perguntar de novo, face à forma como hoje, como no seu tempo, os homens do poder acendem e administram o medo para suscitar a superstição e estender a sua dominação, por que razão combatem os homens pela sua escravidão, como se se tratasse da sua salvação... Caberia talvez perguntar se os homens não se tomam por Deus ou por deuses, por esse Deus e esses deuses que eles próprios fabricam... Não vou, no entanto, responder a essas perguntas. Limito-me a terminar pedindo mais uma vez emprestadas as palavras aos poetas. Desta vez, a Jorge Luís Borges. Não naquele poema tão conhecido em que fala do infinito como árduo cristal lavrado pelas mãos do filósofo. Mas neste outro, dedicado também a Baruch, em que fala do Deus lavrado com delicada geometria:

*Bruma de oro, el occidente alumbra
La ventana. El asiduo manuscrito
Aguarda, ya cargado de infinito.
Alguien construye a Dios en la penumbra.
Un hombre engendra a Dios. Es un judío
De tristes ojos y piel cetrina;
Lo lleva el tiempo como lleva el río
Una hoja en el agua que declina.
No importa. El hechicero insiste y labra
A Dios con geometría delicada;
Desde su enfermedad, desde su nada,
Sigue erigiendo a Dios con la palabra.
El más pródigo amor le fue otorgado,
El amor que no espera ser amado.*

Assim pudessem os homens não esquecer que, se de Deus se geram os homens, são também os homens que geram o seu Deus. No correr do tempo. “Como o rio leva uma folha na água que declina.”

João Maria André

REPERTÓRIO BIBLIOGRÁFICO

REPERTÓRIO DA BIBLIOGRAFIA FILOSÓFICA PORTUGUESA (1988-2002)

Renato Epifânio

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Apresentação do projecto.

Com este *Repertório* – realizado no âmbito do CENTRO DE FILOSOFIA da Universidade de Lisboa – pretendemos colmatar uma lacuna, a nosso ver, relevante: o inventário de todas as obras, dissertações académicas, traduções, artigos, etc., que em cada ano se produzem nas diferentes áreas filosóficas em Portugal.

Começamos a partir do ano de 1988 porque os anos anteriores estão já cobertos por outro inventário (*Bibliografia Filosófica Portuguesa 1931-1987*, organização de Maria de Lourdes Sirgado Ganho e Mendo Castro Henriques, Verbo, 1988), o qual, infelizmente, não sofreu qualquer actualização. O nosso *Repertório*, ao invés, projectamos actualizá-lo todos os anos.

Na impossibilidade de publicarmos desde já por inteiro o *Repertório* referente aos últimos quinze anos, iremos fazê-lo de forma faseada. Assim, dada a sua estrutura triádica, ele será publicado em três momentos – a primeira secção no presente número da *Philosophica*, as duas outras nos próximos dois números¹.

O critério que temos seguido na selecção das obras tem sido um critério largo. Para além das obras de inequívoco cariz filosófico, academicamente reconhecidas enquanto tais, procurámos seleccionar para cada área um conjunto de obras que possa propiciar um olhar filosófico tão alargado quanto possível. Obviamente, é este um critério contestável, na medida em que abre lugar a obras cujo cariz filosófico será para muitos imperscrutável. Preferimos, contudo, “errar” por excesso do que por defeito.

Estrutura do Repertório.

1. Tradição Filosófica: textos e análises críticas.
 - 1.1 Tradição Filosófica Portuguesa: textos e análises críticas.
2. Da Filosofia – conceitos.
 - 2.1 Da Filosofia/ tradições mitológicas, religiosas e sapienciais.
 - 2.2 Da Filosofia/ tradição científica e tecnológica.

¹ Ainda assim, ficará o nosso *Repertório* incompleto, dado que o universo dos artigos não foi ainda por nós inteiramente inventariado – quando o for, daremos aqui também conta disso.

3. A Filosofia Hoje.
 - 3.1 Do Ser e do Conhecimento.
 - 3.1.1 Filosofia Analítica.
 - 3.2 Da Linguagem e da Literatura.
 - 3.2.1 Filosofia das Artes/ Estética.
 - 3.2.2 Filosofia da Cultura e Comunicação.
 - 3.3 Do Humano.
 - 3.3.1 Filosofia da Educação/ Pedagogia.
 - 3.3.2 Ética/ Filosofia dos Valores.
 - 3.3.3 Filosofia da Natureza e do Ambiente.
 - 3.4 Da Polis.
 - 3.4.1 Filosofia do Direito.
 - 3.4.2 Filosofia Política e Económica.
 - 3.4.3 Filosofia da História.
4. Outros.

Como é dado constatar, dividimos o *Repertório* em três secções. De forma sucinta, justifiquemos tal divisão:

1. Tradição Filosófica: textos e análises críticas.

Na primeira secção, desde logo, coligimos todas as obras que corporizam o que podemos designar como a Tradição Filosófica, ou seja, as obras das figuras clássicas da História da Filosofia, a começar pelos Gregos – aqui arrumámos também todas as obras que se constituem como “análises críticas” das obras dessas figuras (procedimento que, aliás, mantivemos, em todas as divisões), bem como ainda retrospectivas, integrais ou parciais, dessa mesma Tradição.

1.1 Tradição Filosófica Portuguesa: textos e análises críticas.

Ainda na primeira secção, incluímos as obras que, no âmbito mais vasto da tradição filosófica (ocidental, sobretudo), configuram, mais especificamente, a tradição filosófica portuguesa. Partindo do conceito de filosofia de Francisco da Gama Caiiro, segundo o qual esta “surge-nos, *em concreto*, como expressão de vida espiritual numa Cultura”², usámos aqui, nesta subsecção, um critério ainda mais largo, incluindo algumas obras literárias, poéticas – nomeadamente, os *Sonetos* de Antero de Quental, expressão máxima da demanda filosófica anterior³ –, bem como algumas obras que, incidindo directamente sobre a nossa Cultura e a nossa História, acabam por, indirectamente, suscitar algum interesse filosófico. Como é óbvio, não referimos aqui todas as obras filosóficas escritas por portugueses – se o fizéssemos, este *Repertório* teria apenas uma divisão. Assim, há muitos nomes que aparecerão apenas na secção “A Filosofia Hoje”. Em compensação, incluímos aqui algumas obras editadas noutros países (sobretudo no Brasil), bem como algumas dissertações defendidas em Universidades estrangeiras.

² Cf. “A Noção de Filosofia na Obra de Manuel Antunes”, in *Homenagem a Manuel Antunes*, Lisboa, FLUL, 1986, p. 21.

³ Tal como o próprio Antero o assumiu – cf., a título de exemplo, *Cartas II*, “Obras Completas”, vol. VI, organização, introdução e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Universidade dos Açores, Editorial Comunicação, 1989, p. 747: “Posso dizer que está ali o melhor da minha vida, aquela parte mais alta da nossa vida, que, justamente por ser já humana e não só individual, temos como que o direito de impor à atenção dos outros.”.

2. Da Filosofia – conceitos.

Depois de fazer a retrospectiva da nossa Tradição Filosófica, vale a pena equacionar os vários conceitos de Filosofia – essa foi, pelo menos, a nossa perspectiva. Para tal, reunimos uma série de obras que nos permitirão constatar esse pluralismo conceptual. Depois, em duas subsecções, confrontámos a Filosofia com os seus dois grandes “outros”: a Religião e a Ciência.

2.1 Da Filosofia/ tradições mitológicas, religiosas e sapienciais.

Assim, na primeira subdivisão, reunimos uma série de obras das mais variadas “tradições mitológicas, religiosas e sapienciais”, sobretudo as de carácter reflexivo, em detrimento das de natureza meramente apologética – a par das obras da “filosofia da religião”, “ciência do mito”, etc.

2.2 Da Filosofia/ tradição científica e tecnológica.

Na segunda subdivisão, coligimos uma série de obras sobre filosofia da ciência, história da ciência e ainda algumas outras mais estritamente científicas, no pressuposto de que a filosofia não pode actualmente ignorar certos domínios da investigação científica – como, nomeadamente, o da física quântica, o da biologia molecular, etc. – dadas todas as consequências – desde logo, ontológicas – que daí têm resultado.

3. A Filosofia Hoje.

Na terceira secção, intitulada genericamente “A Filosofia Hoje”, procurámos, desde logo, reunir uma série de obras em que, ainda que dos mais diversos modos, ecoa a seguinte questão: o que significa filosofar hoje? Depois, e porque uma das características da filosofia contemporânea é, precisamente, a sua especialização, subdividimos esta secção em quatro alíneas.

3.1 Do Ser e do Conhecimento.

A primeira, referimo-la ao “perpétuo” objecto da filosofia: o Ser e, cumulativamente, o Conhecimento. Daí o vasto universo desta alínea: Ontologia, Epistemologia, Fenomenologia, Filosofia da Mente, etc.

3.1.1 Filosofia Analítica.

Ainda nesta alínea, abrimos uma extensão relativa ao que, em geral, se designa por Filosofia Analítica.

3.2 Da Linguagem e da Literatura.

A segunda alínea, referimo-la à Filosofia da Linguagem, nela incluindo todas as disciplinas em que a questão da Linguagem é axial, como a Hermenêutica e a Semiologia, bem como a própria Filosofia da Literatura. Esta alínea, por sua vez, tem duas subdivisões: a primeira relativa à Estética e à Filosofia das Artes, a segunda à Filosofia da Cultura e da Comunicação.

3.2.1 Filosofia das Artes/ Estética.

Nesta primeira subdivisão, seleccionámos não apenas as obras sobre Estética ou Filosofia das Artes, mas igualmente obras em que se reflecte sobre a natureza de cada arte em particular – nomeadamente, o cinema, a música, a pintura, etc.

3.2.2 Filosofia da Cultura e Comunicação.

Nesta segunda subdivisão, por sua vez, elegemos como horizonte primacial a Filosofia da Cultura. No âmbito desta, emerge igualmente a temática da Comunicação, em algumas das suas formas.

3.3 Do Humano.

A terceira alínea, referimo-la, genericamente, ao “Humano”, ou seja, a tudo o que, filosoficamente, concorre para a Antropologia. Dizemos “tudo”, ou “quase tudo”, porque, de facto, aqui encontraremos as mais diversas abordagens do ser que somos, ou procuramos ser – desde a origem do humano enquanto tal até à questão do princípio antrópico, desde a diferença masculino-feminino até à diferença humano-robot, desde a reflexão sobre a Dor, a Doença e a Morte até à questão do Prazer, etc. Para que, contudo, não caíssemos na tentação antropocêntrica, senão mesmo antropolátrica, incluímos, nesta alínea, três subdivisões, que, progressivamente, alargam o ângulo de abordagem de que aqui partimos.

3.3.1 Filosofia da Educação/ Pedagogia

Nesta primeira subdivisão, é ainda a questão do humano, da sua educação, desde a infância, que está em jogo.

3.3.2 Ética/ Filosofia dos Valores.

Nesta segunda subdivisão, o ângulo de abordagem alarga-se já ao “outro”, ainda que esse “outro” seja ainda humano. Entramos no domínio da Ética e da Filosofia dos Valores – aqui encontraremos, para além de reflexões mais amplas, alguns questionamentos sobre dilemas éticos clássicos e de hoje – nomeadamente, a eutanásia e a clonagem.

3.3.3 Filosofia da Natureza e do Ambiente.

Nesta terceira subdivisão, por fim, a questão não é já apenas a relação entre humanos, mas a integração do humano na Natureza – esta será igualmente aqui tratada em si própria, por via das mais diversas abordagens.

3.4 Da Polis.

Na quarta e última alínea da terceira secção deste *Repertório*, a *Polis*, ou a Sociedade, será a questão matricial. Num primeiro momento, coligimos obras em que a questão aparece tratada dos mais variados modos – desde o questionamento das diversas formas de agrupamento social até à problematização da Cidade enquanto lugar social do humano por excelência. Num segundo, terceiro e quarto momentos – a que correspondem as três subdivisões desta alínea –, procurámo-nos centrar num horizonte mais determinado.

3.4.1 Filosofia do Direito.

Assim, nesta primeira subdivisão, a Filosofia do Direito foi o tema escolhido – ainda que as obras coligidas até ao momento não sejam em grande quantidade, pensamos que esta subdivisão se justifica.

3.4.2 Filosofia Política e Económica.

Nesta segunda subdivisão, uma das mais extensas até ao momento, coligimos uma série de obras em que se enunciam, comentam ou contestam as mais diversas teorias políticas e económicas – a maior parte de âmbito global, algumas de âmbito mais localizado.

3.4.3 Filosofia da História

Nesta terceira subdivisão, procurámos escolher obras de maior alcance, não só retrospectivo como também, e sobretudo, prospectivo. Aqui encontraremos igualmente obras em que se questiona a própria História enquanto disciplina.

Notas técnicas.

De modo a evitar uma saturação do *Repertório*, seguimos os seguintes critérios:

– no caso de uma obra ter tido mais de duas edições ao longo destes últimos quinze anos, indicamos apenas a primeira e a última verificadas durante esse tempo – exemplo: *A República*, trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, FCG, 1990 (6.^a)/ 2001 (9.^a), LX+511 pp. (quando uma reedição revê o texto original aparece “rev.” a seguir ao respectivo número).

– no caso das teses de mestrado ou de doutoramento já publicadas, acrescentamos apenas aos dados relativos à publicação a informação de ser uma tese académica, a Universidade em que foi defendida, bem como a data da sua entrega – exemplo: *Imaginação e Poder. Estudo sobre a filosofia política de Espinosa* (TD-UNL, 1999), Lisboa, Colibri, 2000, 380 pp.

Temos usado igualmente as seguintes siglas:

BN	Biblioteca Nacional
CFUL	Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
CLCPB	Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira
DPG	Dissertação de Pós-Graduação
FCG	Fundação Calouste Gulbenkian
FCT	Fundação para a Ciência e a Tecnologia
ICALP	Instituto de Cultura e Língua Portuguesa
IBNL	Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro
IN-CM	Imprensa Nacional – Casa da Moeda
INIC	Instituto Nacional de Investigação Científica
IPLB	Instituto Português do Livro e das Bibliotecas
JNICT	Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica
OT	Outros trabalhos académicos
TD	Tese de Doutoramento
TL	Tese de Licenciatura
TM	Tese de Mestrado
UBI	Universidade da Beira Interior
UC	Universidade de Coimbra
UCP	Universidade Católica Portuguesa

UE	Universidade de Évora
UL	Universidade de Lisboa
UM	Universidade do Minho
UNL	Universidade Nova de Lisboa
UP	Universidade do Porto
UTAD	Universidade de Trás-os-Montes e Alto-Douro
(a designação das restantes Universidades aparece tão-só abreviada de modo a evitar equívocos)	

Nota final.

Sendo este um trabalho de consulta, importa que fique o mais completo e o mais exacto possível. Nessa medida, solicitamos que, caso constatem alguma omissão ou incorrecção, nos dêem conta disso – para tal, podem usar o seguinte e-mail: mlx@mail.telepac.pt.

1. Tradição Filosófica: textos e análises críticas

AA.VV.

- *Anamnese e Saber* (actas do colóquio), org. e introd. de José Trindade Santos, Lisboa, IN-CM/ CFUL, 1999, 282 pp.
- *Educação Estética e Utopia Política* (actas do colóquio), coord. de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Colibri/ CFUL, 1996, 319 pp.
- *Gênese do Idealismo Alemão* (actas do colóquio), coord. de Manuel J. do Carmo Ferreira, Lisboa, CFUL, 2000, 350 pp.
- *A Invenção do "Homem". Raça, Cultura e História na Alemanha do Século XVIII*, org. de Manuela Ribeiro Sanches e Adriana Veríssimo Serrão, Lisboa, CFUL, 2002, 438 pp.
- *Religião, História e Razão da Aufklärung ao Romantismo* (actas do colóquio), coord. de Manuel J. do Carmo Ferreira e Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Colibri/ Dep. de Filosofia da FLUL, 1994, 323 pp.
- *A Ideia Romântica de Europa – antigos caminhos, novos rumos*, org. de Fernanda Gil Costa e Helena Gonçalves da Silva, Lisboa, Colibri, 2002, 331 pp.
- *O Património Espiritual da Europa*, coord. de Manfred Buhr e Eduardo Chitas, trad. de Fernando Silvestre, Lisboa, Cosmos, 1999, 229 pp.
- *O pensamento vitoriano: uma antologia de textos*, org., trad. e notas de Filipe Furtado e Maria Teresa Malafaia, Lisboa, Edições 70, 1992, 206 pp.
- *Filosofia do Renascimento, Philosophica*, Lisboa, Colibri, FLUL/ Dep. de Filosofia, 1999, n.º 14.
- *Filosofia do Renascimento, Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, UCP/FF, 2002, t. LVIII/4.
- *Opúsculos Selectos de Filosofia Medieval*, trad. de António Soares Pinheiro, Braga, UCP/FF, 1991 (3.ª rev.), 288 pp.
- *As "Confissões" de Santo Agostinho – 1600 anos depois: presença e actualidade* (actas do congresso), Lisboa, UCP/Verbo, 2001, 788 pp.
- *Santo Agostinho, Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, UCP/FF, 1988, t. XLIV/ 1.
- *Coincidência dos Opostos e Concórdia – Caminhos do Pensamento em Nicolau de Cusa* (actas do Congresso Internacional, Coimbra/ Salamanca, 5-9 de Novembro de 2001), coord. de João Maria André e Mariano Alvaréz Gómez, Coimbra, UC/ Faculdade de Letras, 2002, vol. I, 243 pp.
- *Descartes: reflexão sobre a modernidade* (actas do colóquio), coord. de Maria José Pinto e José Francisco Meirinhos, Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 1998, 526 pp.
- *Dossier Descartes*, coord. de Isabel Gomes, Porto, Porto Ed., 2000, 64 pp.

- *Descartes e o círculo cartesiano*, *Philosophica*, Lisboa, Colibri, FLUL/ Dep. de Filosofia, 1996, n.º 8.
 - *Descartes, Leibniz e a Modernidade* (actas do colóquio), coord. de Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro M.S. Alves e Adelino Cardoso, Lisboa, Colibri/ CFUL, 1997, 597 pp.
 - *Colóquio Descartes, Leibniz* (actas), Lisboa, UCP, 2001, 189 pp.
 - *Sob o Olhar de Spinoza* (actas do colóquio), coord. de Luís M. de Abreu, Aveiro, Univ. de Aveiro, 1999, 87 pp.
 - *Pensar Feuerbach. Colóquio Comemorativo dos 150 anos da publicação de “A Essência do Cristianismo”* (actas), org. de José Barata-Moura e Viriato Soromenho-Marques, Lisboa, Colibri/ Dep. de Filosofia da FLUL, 1993, 147 pp.
 - *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach* (actas do colóquio), coord. de Adriana Veríssimo Serrão, Lisboa, CFUL, 2001, 319 pp.
 - *Recepção da “Crítica da Razão Pura” – antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*, coord. de Fernando Gil, Lisboa, FCG, 1992, LXI+519 pp.
 - *Dossier Kant*, coord. de Carlos Morujão, Porto, Porto Ed., 2000, 62 pp.
 - *“Crítica da Razão Prática” de Kant*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, UCP/FF, 1988, t. XLIV/ 4.
 - *No 2.º Centenário da obra de Kant: “A Religião nos limites da simples razão”*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, UCP/FF, 1993, t. XLIX/ 4.
 - *Nietzsche. Cem anos após o projecto “Vontade de Poder – transmutação de todos os valores”* (actas do colóquio), org. de António Marques, Lisboa, Vega, 1989, 263 pp.
 - *Reencontro com Nietzsche: no 1.º centenário da sua morte (1900-2000)* (actas), org. de Américo Enes Monteiro, Porto, Granito, 2001, 270 pp.
 - *Friedrich Nietzsche – I*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, UCP/FF, 2001, t. LVII/ 1.
 - *Friedrich Nietzsche – II*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, UCP/FF, 2001, t. LVII/ 2.
 - *Francisco Suárez (1518-1617). Tradição e Modernidade* (actas do colóquio), coord. de Adelino Cardoso, António M. Martins e Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Colibri/ CFUL, 1999, 310 pp.
- Abbagnano, Nicola
- *História da Filosofia*, trad. de António Borges Coelho, Armando da Silva Carvalho, José García Abreu, António Ramos Rosa, Nuno Valadas *et al.*, Lisboa, Presença, 1999 (6.ª), 12 vols.
- Abreu, Luís Machado de
- *Spinoza – a Utopia da Razão* (TD-Univ. de Aveiro, 1991), Lisboa, Vega, 1993, 355 pp.
- Adorno, Francesco
- *Sócrates*, trad. de António José Pinto Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 1990 (2.ª), 166 pp.
- Agostinho de Hipona
- *A Cidade de Deus*, vol. I, trad. de João D. Pereira, Lisboa, FCG, 1996 (2.ª), 815 pp.
 - *A Cidade de Deus*, vol. II, trad. de João D. Pereira, Lisboa, FCG, 2000 (2.ª), 819 a 1442 pp.
 - *A Cidade de Deus*, vol. III, trad. de João D. Pereira, Lisboa, FCG, 2000 (2.ª), 1445 a 2538 pp.
 - *Confissões* (ed. bilingue), trad. e notas de Arnaldo Espírito-Santo, João Beato e Maria C. de Castro-Maia de Sousa Pimentel, introd. de Manuel da Costa Freitas, Lisboa, IN-CM/ CLCPB, 2000, XX+784 pp.
 - *Confissões*, trad. e notas de Arnaldo Espírito-Santo, João Beato e Maria C. de Castro-Maia de Sousa Pimentel, introd. de Manuel da Costa Freitas, Lisboa, IN-CM/ CLCPB, 2000, XX+417 pp.
 - *Confissões*, trad. de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, prólogo de Lúcio Craveiro da Silva, Porto, Apostolado da Imprensa, 1990 (12.ª), 407 pp.

- *Diálogo sobre a Ordem* (ed. bilingue), trad., introd. e notas de Paula Oliveira e Silva, rev. de Paulo Farnhouse Alberto, Lisboa, IN-CM/ CFUL, 2000, 270 pp.
- *Diálogo sobre a Felicidade*, trad. de Mário Santiago de Carvalho, Lisboa, Edições 70, 1988/ 1997 (2.ª), 111 pp.
- *Diálogo sobre o livre arbítrio* (ed. bilingue), trad. e introd. de Paula Oliveira e Silva, rev. de Paulo Farnhouse Alberto, Lisboa, IN-CM/ CFUL, 2001, 388 pp.
- *O Livre Arbítrio*, trad., introd. e notas de António Soares Pinheiro, Braga, UCP/FF, 1990 (2.ª), 267 pp.
- *O Mestre*, trad. de António S. Pinheiro, introd. e comentários de Maria Leonor Xavier, Porto, Porto Ed., 1995/ 1999 (2.ª), 121 pp.
- *O Mestre*, introd. e análise de Marcello Fernandes e Nazaré Barros, Lisboa, Lisboa Ed., 1998, 112 pp.
- *A Natureza do Bem* (ed. bilingue), introd., trad. e notas de Mário Santiago de Carvalho, Porto, Fund Eng. António de Almeida, 1992, 121 pp.
- Alexandre, António Franco
- *As razões da experiência: uma leitura política de Hume* (TD), Lisboa, UL, 1995, 532 pp.
- Almeida, Alexandre Monteiro de
- *Claude Buffier, S.J., filósofo do senso comum* (TM), Braga, UCP, 1996, 102 pp.
- Almeida, Filomena Teixeira de
- *O papel da natureza na concepção do homem em D'Holbach* (TM), Lisboa, UL, 1996, 300 pp.
- Almeida, Lourenço Heitor Chaves de
- *A objectividade prático-teórica da representação cartesiana da união da alma e do corpo: uma opção metodológica em História da Filosofia* (TD), Porto, UP, 1988, 2 vols., 656 pp.
- Alves, Manuel dos Santos
- *História da Filosofia*, Porto, Porto Ed., 1989, 191 pp.
- Alves, Pedro M.S.
- *A posição da dúvida no pensamento de Descartes* (TM), Lisboa, UL, 1988, 360 pp.
- *Os "Princípios da Filosofia" de Descartes: exposição e comentário da metafísica cartesiana*, Lisboa, Colibri, 2001, 112 pp.
- Amaral, António Campelo
- *Cidadania e revolução na política de Aristóteles* (TM), Lisboa, UCP, 1998, 321 pp.
- Amaral, Carlos Alfredo do Couto
- *Natureza e função do símbolo na metafísica estética do jovem Nietzsche* (TM), Lisboa, UL, 1999, 205 pp.
- André, João Maria
- *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa* (TD-UL, 1992), Lisboa, FCG, 1997, 816 pp.
- Ángelov, Dimíter Yordánov
- *Paradoxos e soluções da liberdade em Arthur Schopenhauer* (TM), Lisboa, UCP, 1997, 212 pp.
- Anselmo de Cantuária
- *Proslogion*, trad., introd. e comentários de Costa Macedo, Porto, Porto Ed., 1996, 122 pp.
- *Proslogion*, trad. de António S. Pinheiro, introd. e análise de Marcello Fernandes e Nazaré Barros, Lisboa, Lisboa Ed., 1995/ 1996 (2.ª), 79 pp.
- *Proslogion*, texto integral, leitura orientada e propostas de trabalho de José Silva Rosa e Maria Helena Reis Pereira, Cacém, Texto, 1995/ 2000 (3.ª), 96 pp.
- Arendt, Hannah
- *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, trad. de Alberto Dinis, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, 190 pp.

Aristóteles

- *Da Alma (De Anima)*, introd., trad. e notas de Carlos Humberto Gomes, Lisboa, Edições 70, 2001, 134 pp.
- *Categorias*, trad. de Maria José Figueiredo, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, 116 pp.
- *Categorias*, trad., introd. e comentários de Ricardo Santos, Porto, Porto Ed., 1995, 186 pp.
- *Categorias*, trad. de Silvestre Pinheiro Ferreira, fixação de texto, pref. e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Ed., 1994 (4.^a), 110 pp.
- *Obra Jurídica*, trad. de Fernando Couto, introd. de Paulo Ferreira da Cunha, Porto, Rés, 1990, 171 pp.
- *Poética*, trad., pref., introd., comentário e apêndices de Eudoro de Sousa, Lisboa, IN-CM, 1990 (2.^a)/ 2000 (6.^a), 320 pp.
- *Política* (ed. bilingue), trad. e notas de António C. Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, introd. e rev. científica de Mendo Castro Henriques, pref. e rev. literária de Raul Rosado Fernandes, índice de Manuel Silvestre, nota prévia de João B. da Câmara, Lisboa, Vega, 2001, 665 pp.
- *Retórica*, pref. e introd. de Manuel Alexandre Júnior, trad. e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, Lisboa, IN-CM, 1998, 256 pp.
- *Tratado de Política*, trad. de M. Campos, Mem Martins, Europa-América, 2000 (2.^a), 223 pp.

Aurélio, Diogo Pires

- *A Vontade de Sistema – estudos sobre Filosofia e Política*, Lisboa, Cosmos, 1998, 179 pp.
- *Imaginação e Poder. Estudo sobre a filosofia política de Espinosa* (TD-UNL, 1999), Lisboa, Colibri, 2000, 380 pp.

Bacon, Francis

- *Novum Organon*, trad. de António M. Magalhães, Porto, Rés, 1992, 259 pp.
- *Ensaio*, trad. e pref. de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Ed., 1992 (3.^a), 206 pp.

Bainton, Roland

- *Erasmus da Cristandade*, pref. de A. Costa Ramalho, trad. de Regina S. Costa Ramalho, Lisboa, FCG, 1988, XXIII+389 pp.

Banniard, Michel

- *Génese Cultural da Europa*, trad. de Alice Nicolau, Lisboa, Terramar, 1995, 247 pp.

Barata-Moura, José

- “*A Realização da Razão*” – *um programa hegeliano?*, Lisboa, Caminho 1990, 218 pp.
- *Marx e a Crítica da “Escola Histórica do Direito”*, Lisboa, Caminho, 1994, 409 pp.
- *Materialismo e Subjectividade – estudos em torno de Marx*, Lisboa, Avante, 1997, 364 pp.
- *Prática. Para uma Aclaração do Seu Sentido como Categoria Filosófica*, Lisboa, Colibri, 1994, 110 pp.

Bártolo, José Manuel da Silva

- *O labirinto interior: o pensamento de Sören Kierkegaard a partir das suas reacções ao sistema (1843-1846)* (TM), Lisboa, UNL, 1999, 271 pp.

Baumer, Franklin L.

- *O Pensamento Europeu Moderno*, trad. de Maria Manuela Alberty, rev. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1990, 2 vols., 285/ 301 pp.

Bedeschi, Giuseppe

- *Marx*, trad. de João Gama, rev. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1989, 305 pp.

Belo, Fernando

- *Leituras de Aristóteles e de Nietzsche: a poética sobre a verdade e a mentira*, (TD-UL, 1987, vol. I), Lisboa, FCG, 1994, 372 pp.

Berkeley, George

– *Tratado do Conhecimento Humano/ Três Diálogos*, trad. e pref. de Vieira de Almeida/ trad., pref. e notas de António Sérgio, Lisboa, IN-CM, 2000, 248 pp.

Beyssade, Michelle

– *Descartes*, trad. de Fernanda Figueira, Lisboa, Edições 70, 1991 (2.^a), 129 pp.

Blanc, Mafalda de Faria

– *O Amor de Deus na Filosofia de Malebranche* (TD-UL, 1990), Lisboa, IN-CM, 1998, 432 pp.

Boaventura de Bagnoregio

– *Itinerário da Mente para Deus* (ed. bilingue), introd., trad. e notas de António Soares Pinheiro, Braga, UCP/FF, 1994 (4.^a rev.), 200 pp.

– *Recondução das Ciências à Teologia*, trad. e posfácio de Mário Santiago de Carvalho, Porto, Porto Ed., 1996, 107 pp.

Boécio de Dácia

– *A Eternidade do Mundo*, trad., introd. e notas de Mário Santiago de Carvalho, Lisboa, Colibri, 1996, 117 pp.

Borgeaud, Philippe/ Vernant, Jean-Pierre

– *O Homem Grego*, trad. de Maria Jorge V. de Figueiredo, Lisboa, Presença, 1994, 266 pp.

Braga, Mário

– *Platão e a Poética* (TL-UL, 1950), Lisboa, Universitária, 1999 (2.^a), 52 pp.

Branco, João Maria de Freitas

– *A Problemática da Materialidade na Filosofia Espiritualista de Félix Ravaisson*, Lisboa, Inquérito, 1988, 135 pp.

Branco, Rosa Alice

– *A Percepção Visual em Berkeley como função interpretativa* (TM-UNL, 1990), pref. de Fernando Gil, Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 1998, 266 pp.

Brito, José Henrique Silveira de

– *Introdução à “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” de Immanuel Kant*, Porto, Contraponto, 1994 (2.^a), pp.

Bronowski, J./ Mazlish, Bruce

– *A Tradição Intelectual do Ocidente*, trad. de Joaquim Coelho Rosa, Lisboa, Edições 70, 1988 (2.^a)/ 2002 (3.^a rev.), 543/ 476 pp.

Brun, Jean

– *Os Pré-Socráticos*, trad. de Armindo Rodrigues, Lisboa, Edições 70, 1988 (3.^a)/ 2002 (5.^a), 110 pp.

– *Sócrates, Platão e Aristóteles*, trad. de Carlos Pitta, Filipe Jarro e Liz da Silva, Lisboa, D. Quixote, 1994, 301 pp.

– *O Neoplatonismo*, trad. de José F. Colaço, rev. de António Fidalgo, Lisboa, Edições 70, 1991, 115 pp.

– *Introdução à Filosofia de Pascal*, trad. de Fernanda Soares, Mem Martins, Europa-América, 1993, 137 pp.

Buhr, Manfred

– *Immanuel Kant*, trad. de Adriana Veríssimo Serrão, Lisboa, Caminho, 1989, 150 pp.

– *A Filosofia Alemã Clássica em Perspectiva Europeia*, (ed. bilingue), trad. de Antonieta Mendonça, pref. de Eduardo Chitas, Lisboa, Cosmos, 2002, 113 pp.

Caeiro, António Jorge de Castro

– *A Areté como possibilidade extrema do humano – fenomenologia da práxis em Platão e Aristóteles* (TD-UNL, 1997), Lisboa, IN-CM, 2002, 496 pp.

Campanella, Tommaso

– *A Cidade do Sol*, trad. de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Ed., 1990 (4.^a)/ 1996 (5.^a), 125 pp.

Cardoso, Adelino

– *Leibniz segundo a Expressão* (TM-UL, 1990), Lisboa, Colibri, 1992, 150 pp.

- *Fulgurações do Eu – indivíduo e singularidade no pensamento do Renascimento*, Lisboa, Colibri, 2002, 95 pp.
- Carreira, José Nunes
 - *A Filosofia antes dos Gregos*, Mem Martins, Europa-América, 1994, 281 pp.
- Carvalho, Maria Leonor Santa Bárbara de
 - *O Pessimismo grego no período helenístico* (TD), Lisboa, UL, 1997, 328 pp.
- Carvalho, Mário Santiago de
 - *A Novidade do Mundo – Henrique de Gand e a Metafísica da Temporalidade no século XIII* (TD-UC, 1994), Lisboa, FCG/ FCT, 2001, 684 pp.
 - *Lógica e paixão: Abelardo e os universais*, Coimbra, Minerva, 2001, 103 pp.
 - *Roteiro Temático Bibliográfico de Filosofia Medieval*, Lisboa, Colibri, 1997, 96 pp.
 - *A Síntese Frágil – uma introdução à filosofia (da Patrística aos Conimbricenses)*, Lisboa, Colibri, 2002, 317 pp.
 - *O problema da habitação: estudos de história da filosofia*, Lisboa, Colibri, 2002, 340 pp.
- Castro, Maria Gabriela C. T. de Azevedo e
 - *A questão da imitação da natureza nos universos ontológicos de Aristóteles e de Kant* (OT), Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1991, 11 pp.
- Cavaillé, Jean-Pierre
 - *Descartes – a fábula do mundo*, trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Instituto Piaget, 1996, 376 pp.
- Châtelet, François
 - *História da Filosofia*, trad. de Alexandre Gaspar *et al.*, Lisboa, D. Quixote, 1995 (2.^a), 4 vols., 285/ 317/ 291/ 313 pp.
 - *Uma História da Razão* (entrevistas com Émile Noël), trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Presença, 1993, 167 pp.
- Chaves, Miguel de Varennes de Mendonça R.
 - *O pensamento político de John Locke* (TM), Lisboa, UCP, 1993, 209 pp.
- Chiereghin, Franco
 - *Introdução à Leitura da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel*, trad. de Abílio Queirós, Lisboa, Edições 70, 1998, 190 pp.
- Chitas, Eduardo
 - *Hegel e o pensamento das Luzes: para o estudo da formação da consciência moderna* (TD), Lisboa, UL, 1989, 419 pp.
- Chorão, Francisco José Amaral
 - *O conceito de phusis no livro II da “Physica” de Aristóteles* (TM), Lisboa, UL, 1999, 249 pp.
- Cícero, Marco Túlio
 - *A Amizade*, trad. e introd. de Sebastião Tavares de Pinho, Coimbra, INIC, 1994, 87 pp.
 - *Da Velhice*, trad., introd. e notas de Carlos Humberto Gomes, Lisboa, Cotovia, 1998, 72 pp.
 - *As Catilinárias*, trad., introd. e notas de Sebastião Tavares de Pinho, Lisboa, Edições 70, 1989, 92 pp.
 - *Em Defesa do Poeta Árquias* (ed. bilingue), trad., introd. e notas de Maria Isabel Rebelo Gonçalves, Lisboa, Inquérito, 1999 (2.^a rev.), 71 pp.
 - *Dos Deveres (De Officiis)*, ed. de Carlos Humberto Gomes, Lisboa, Edições 70, 2000, 191 pp.
- Cohn, Danièle
 - *A Lira de Orfeu – Goethe e a Estética*, trad. de Adelino Cardoso, Porto, Campo das Letras, 2002, 208 pp.
- Colerus, Jean
 - *Vida de Bento Espinosa*, trad. de J. Lúcio de Azevedo, pref. de Joaquim de Carvalho, Vidigueira, CM, 2000, XXI+58 pp.

Colli, Giorgio

– *O Nascimento da Filosofia*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1998/ 2001 (2.^a), 103 pp.

– *Escritos sobre Nietzsche*, trad. e pref. de Maria Filomena Molder, Lisboa, Relógio d'Água, 2000, 180 pp.

Comte, August

– *Reorganizar a Sociedade*, trad. e pref. de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Ed., 1990 (3.^a)/ 2002 (4.^a), 173 pp.

Constâncio, João Manuel Pardana

– *Percepção e compreensão em Platão: um estudo fenomenológico com especial referência ao "Teeteto"* (TM), Lisboa, UNL, 1995, 348 pp.

Cordon, Juan Manuel/ Martinez, Tomas Calvo

– *História da Filosofia*, trad. de Alberto Gomes, Lisboa, Edições 70, 1989/ 1998 (3.^a), 3 vols., 127/ 172/ 207 pp.

Cornford, F.M.

– *"Principium sapientiae". As origens do pensamento filosófico grego*, trad. de Maria Manuela Rocheta dos Santos, Lisboa, FCG, 1989 (3.^a), 451 pp.

Cottingham, John

– *A Filosofia de Descartes*, trad. de Maria do Rosário S. Guedes, Lisboa, Edições 70, 1989 (2.^a), 221 pp.

Coutinho, Maria da Graça de B. Pereira

– *A graça e o tempo na eclesiologia de Santo Agostinho* (TM), Lisboa, UCP, 1997, 123 pp.

Crescenzo, Luciano de

– *História da filosofia grega: os pré-socráticos*, trad. de Maria Jorge Vilar de Figueiredo, rev. de Maria José Vaz Pinto, Lisboa, Presença, 1988, 199 pp.

– *História da filosofia grega a partir de Sócrates*, trad. de Maria Jorge Vilar de Figueiredo, rev. de Maria José Vaz Pinto, Lisboa, Presença, 1988, 190 pp.

Cresson, André

– *Aristóteles*, trad. de Emanuel Godinho, Lisboa, Edições 70, 1988 (2.^a), 106 pp.

Cunha, Duarte da

– *A amizade segundo São Tomás de Aquino*, Cascais, Principia, 2000, 454 pp.

Cunha, Francisco de Sousa

– *Tomás Campanella e a "Cidade do sol": subsídios para uma educação permanente* (TM), Braga, UM, 1997, 245 pp.

Cunha, Rodrigo Aguiar S. de Alexandre

– *Verdade e método na ciência nova de Vico* (TM), Lisboa, UCP, 1996, 180 pp.

Curado, José Manuel Robalo

– *Para uma epistemologia das representações post mortem em Platão* (TM), Lisboa, UNL, 1994, 354 pp.

Dante Alighieri

– *Monarquia*, trad. de Carlos Eduardo Soveral, Lisboa, Guimarães Ed., 1999 (5.^a), 126 pp.

– *Convívio*, trad. e notas de Carlos Eduardo Soveral, Lisboa, Guimarães Ed., 1992, 232 pp.

Deleuze, Gilles

– *A Filosofia Crítica de Kant*, trad. de Geminiano Franco, Lisboa, Edições 70, 1991 (3.^a)/ 2001 (5.^a), 87 pp.

– *Nietzsche*, trad. de Alberto Campos, Lisboa, Edições 70, 1990 (3.^a)/ 1994 (4.^a), 86 pp.

– *Nietzsche e a Filosofia*, trad. de António M. Magalhães, Porto, Rés, 2002 (2.^a), 294 pp.

Descartes, René

– *Discurso do Método*, trad., pref. e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Ed., 1989 (3.^a)/ 1994 (5.^a), 76 pp.

- *Discurso do Método*, trad. e notas de António Monteiro e Luís Martins, Sintra, Mar Fim, 1989, 119 pp.
 - *Discurso do Método*, apres. e coment. de Denis Huiman, pref. de Geneviève Rodis-Lewis, trad. de Carlos A. de Brito, Lisboa, PE, 1993, 123 pp.
 - *Discurso do Método*, trad. e org. de Tavares Martins, Porto, Porto Ed., 1988 (2.^a)/ 1994 (8.^a), 135 pp.
 - *Discurso do Método*, trad. e notas de António Monteiro e Luís Martins, Lisboa, Replicação, 1990 (2.^a)/ 1997 (5.^a), 108 pp.
 - *Discurso do Método*, introd., trad. e notas de Manuel dos Santos Alves, Lisboa, Universitária, 1990 (2.^a), 123 pp.
 - *Discurso do Método; As Paixões da Alma*, trad., pref. e notas de Newton de Macedo, Lisboa, Sá da Costa, 1988 (15.^a)/ 1992 (17.^a), XXIV+197 pp.
 - *Discurso do Método* (s. nome do tradutor), Lisboa, Didáctica, 1999, 153 pp.
 - *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, introd., trad. e notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Almedina, 1988/ 1992 (2.^a), 228 pp.
 - *As Meditações Metafísicas*, trad. de Alexandre Emílio, Lisboa, Didáctica, 2000, 192 pp.
 - *Princípios da Filosofia*, trad., apres. e coment. de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Presença, 1995/ 1998 (2.^a), 170 pp.
 - *Princípios da Filosofia*, trad. de Isabel Marcelino e Teresa Marcelino, introd. e comentários de Isabel Marcelino, Porto, Porto Ed., 1995/ 2000 (2.^a), 155 pp.
 - *Princípios da Filosofia*, trad. de Alberto Ferreira, notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Ed., 1989 (4.^a)/ 1998 (6.^a), 118 pp.
 - *Princípios da Filosofia*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1997, 279 pp.
 - *Princípios da Filosofia*, trad. de Laura Mascarenhas, ed. de Pedro Miguel Valadares, Cacém, Texto, 1998/ 2002 (5.^a), 112 pp.
 - *Princípios da Filosofia*, introd. e análise de Marcello Fernandes e Nazaré Barros, Lisboa, Lisboa Ed., 1996/ 2001 (5.^a), 111 pp.
 - *Regras para a Direcção do Espírito*, trad. de João Gama, Lisboa, Edições 70, 1989/ 2002 (2.^a), 123 pp.
 - *A Geometria*, trad. de Emídio César de Queiroz Lopes, Estoril, Prometeu, 2001, 159 pp.
 - *Medicina dos afectos: correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boémia*, org. de Adelino Cardoso e Maria Luísa Ribeiro Ferreira, trad. de Inês Cardoso e Paulo de Jesus, Oeiras, Celta/ CFUL, 2001, VI+170 pp.
- Devlin, Keith
- *Adeus, Descartes: o fim da lógica e a procura de uma nova cosmologia do pensamento*, trad. de Fernanda Oliveira, Mem Martins, Europa-América, 1999, 354 pp.
- Dilthey, Wilhelm
- *Teoria das Concepções do Mundo*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992, 162 pp.
 - *Psicologia e Compreensão*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2002, 142 pp.
- Dodds, E.R.
- *Os Gregos e o Irracional*, trad. de Leonor Carvalho, rev. de José Trindade Santos, Lisboa, Gradiva, 1988, 322 pp.
- Donald, Merlin
- *Origens do Pensamento Moderno*, trad. de Carlos M. Chagas, Lisboa, FCG, 1999, 484 pp.
- Droz, Geneviève
- *Os mitos platónicos*, trad. de Fernando Martinho, Mem Martins, Europa-América, 1993, 193 pp.
- Duby, Georges
- *São Bernardo e a Arte Cisterciense*, trad. de P. Barbosa e A. Vicente, Porto, Asa, 1997, 208 pp.

Ducassé, Pierre

– *As Grandes Correntes da Filosofia*, trad. de Álvaro Salema, Mem Martins, Europa-América, 1991 (6.^a), 129 pp.

Duhot, Jean-Joël

– *Epicteto e a Sabedoria Estóica*, trad. de Miguel Mascarenhas, Cascais, Pergaminho, 2000, 226 pp.

Duns Escoto, João

– *Tratado do Primeiro Princípio*, trad. e introd. de Mário Santiago de Carvalho, Lisboa, Edições 70, 1998, 144 pp.

Enes, José

– *À Porta do Ser: ensaio sobre a justificação noética do juízo de percepção externa em São Tomás de Aquino*, (TD-Univ. Gregoriana de Roma, 1969), Lisboa, INIC, 1990 (2.^a rev.), 517 pp.

Epicteto

– *Manual de Epicteto*, trad. e pref. de Pedro Alvim, Lisboa, Vega, 1992, 136 pp.

– *Manual*, trad. de Alexandre Emílio, Lisboa, Didáctica, 2000, 124 pp.

Epícuro/ Séneca

– *Carta sobre a Felicidade. Da Vida Feliz*, trad. e pref. de João Forte, Lisboa, Relógio d'Água, 1994, 86 pp.

Erasmus de Roterdão

– *Elogio da Loucura*, trad. de Berta Mendes, pref. e notas de Manuel Mendes, Lisboa, Cosmos, 2000 (2.^a), 213 pp.

– *Elogio da Loucura*, trad., pref. e notas de Maria Isabel G. Tomás, Mem Martins, Europa-América, 1990 (2.^a), 145 pp.

– *Elogio da Loucura*, trad. de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Ed., 1989 (8.^a)/ 1998 (12.^a), 131 pp.

– *A Guerra e a Queixa da Paz*, trad. de António Guimarães Pinto, Lisboa, Edições 70, 1999, 135 pp.

Espinha, Bruno José Neves

– *Origem de uma ideia na obra de Søren Kierkegaard* (TM), Lisboa, UNL, 1998, 167 pp.

Espinosa, Baruch de

– *Tratado Teológico-Político*, trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, IN-CM, 1988, 432 pp.

– *Ética*, trad. de Joaquim de Carvalho, Joaquim F. Gomes e António Simões, introd. de Joaquim de Carvalho, Lisboa, Relógio d'Água, 1992, 501 pp.

Faure, Élie

– *A Dança sobre o Abismo (Nietzsche)*, trad. de Alberto N. Sampaio, Lisboa, Hiena, 1993, 93 pp.

Faure, Paul

– *O Renascimento*, trad. de Franco de Sousa, Mem Martins, Europa-América, 1998 (3.^a), 151 pp.

Fernandes, Maria Ermelinda Trindade

– *Pedagogia e dialética: a filosofia da educação em Hegel* (TM), Lisboa, UL, 1994, 151 pp.

Ferreira, Júlio Carlos Viana

– *Thomas Hobbes: estratégia de subversão na cultura inglesa seiscentista* (TD), Lisboa, UL, 1991, XVI+645 pp.

Ferreira, Manuel J. Carmo

– *Hegel e a Justificação da Filosofia* (TD-UL, 1981), Lisboa, IN-CM, 1992, 374 pp.

Ferreira, Maria Luísa Ribeiro

– *A Dinâmica da Razão na Filosofia de Espinosa* (TD-UL, 1993), Lisboa, FCG/ JNICT, 1997, 685 pp.

– *Razão e Paixão – o Percorso de um Curso*, Lisboa, FCG/FCT, 2002, 255 pp.

Ferrer, Diogo Falcão

– *Metafísica e crítica em Fichte: a doutrina da ciência de 1805* (TM), Lisboa, UL, 1992, 312 pp.

Ferrier, Francis

– *Santo Agostinho*, trad. de Isabel Maio Gonçalves, pref. de Joaquim Cerqueira Gonçalves, Mem Martins, Europa-América, 1993, 153 pp.

Ferro, António M.C.

– *A Metafísica de Artista e o pessimismo estético em “O Nascimento da Tragédia” e noutros textos do jovem Nietzsche* (TM), Lisboa, UL, 1998, 291 pp.

Ferro, Mário/ Tavares, Manuel

– *Conhecer os filósofos de Kant a Comte*, Lisboa, Presença, 1991 (1.ª)/ 2001 (8.ª), 303 pp.

Ferro, Nuno Vieira da Rosa e

– *A Confusão das Coisas e o ponto de vista leibniziano* (TM-UNL, 1988), Lisboa, IN-CM, 2001, 570 pp.

Feuerbach, Ludwig

– *A Essência do Cristianismo*, trad. de Adriana V. Serrão, Lisboa, FCG, 1994/ 2002 (2.ª), XXI+454 pp.

– *Princípios da Filosofia do Futuro*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988/ 2000 (2.ª), 100 pp.

Fichte, J.G.

– *Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa*, trad. e apres. de Diogo Ferrer, Lisboa, Colibri, 1997, 204 pp.

– *Lições sobre a Vocação do Sábio/ Reivindicação da Liberdade de Pensamento*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1999, 120 pp.

Figueiredo, Maria José

– *O “Peri Ideon” e a crítica aristotélica a Platão* (TM-UL, 1992), Lisboa, Colibri, 1996, 122 pp.

Fink, Eugen

– *A Filosofia de Nietzsche*, trad. de Joaquim L.D. Peixoto, Lisboa, Presença, 1988 (2.ª), 207 pp.

Folscheid, Dominique

– *As Grandes Filosofias*, trad. de A. Pais Salvação, Mem Martins, Europa-América, 1991, 141 pp.

Frederico da Prússia

– *O Anti-Maquível*, trad. Carlos Eduardo de Soveral, Lisboa, Guimarães Ed., 2000 (2.ª), 159 pp.

Freire, António

– *A catarse em Aristóteles*, Braga, APPACDM, 1996 (2.ª), 206 pp.

– *O pensamento teológico de Platão*, Braga, APPACDM, 1996 (2.ª), 307 pp.

Gambra, Rafael

– *Pequena História da Filosofia*, trad. de Fernanda Soares, Lisboa, Planeta, 1993 (3.ª), 245 pp.

Gauthier, René-Antoine

– *Introdução à Moral de Aristóteles*, trad. de Maria José Ribeiro, Mem Martins, Europa-América, 1992, 112 pp.

Goethe, Johann Wolfgang

– *Máximas e Reflexões*, trad. de Afonso T. da Mota, Lisboa, Guimarães Ed., 1992 (2.ª)/ 2001 (4.ª), 279 pp.

– *Máximas e Reflexões*, trad. de José M. Justo, Lisboa, Círculo de Leitores/ Relógio d'Água, 1992/ 1999, 320/ 358 pp.

– *A Metamorfose das Plantas*, trad., introd. e notas de Maria Filomena Molder, Lisboa, IN-CM, 1993, 82 pp.

Gomes, Pinharanda

– *Filosofia Grega Pré-Socrática*, Lisboa, Guimarães Ed., 1994 (4.^a), 238 pp.

Gonçalves, Jorge Vasconcelos

– *Fundamentação prática de uma ciência da educação em Kant* (TM), Lisboa, UNL, 1988, 289 pp.

Górgias

– *Testemunhos e Fragmentos*, trad., coment. e notas de Manuel José de S. Barbosa e Inês L. de Ornellas e Castro, Lisboa, Colibri, 1993, 98 pp.

Graça, José Augusto C. Ribeiro

– *Justiça e concórdia em Protágoras e Antífote* (TD), Porto, UP, 2000, 464 pp.

Graf, Alain

– *As grandes correntes da filosofia antiga*, trad. de Fernando Martinho, rev. de Manuel Joaquim Vieira, Lisboa, Gradiva, 1997, 80 pp.

– *As grandes correntes da filosofia moderna*, trad. de Jorge Fonseca, rev. de Manuel Joaquim Vieira, Lisboa, Gradiva, 1997, 83 pp.

Guardini, Romano

– *O Fim da Idade Moderna*, trad. de M.S. Lourenço, Lisboa, Edições 70, 2000, 91 pp.

Guedes, António José de Oliveira

– *A filosofia da educação no positivismo evolucionista de Herbert Spencer* (TM-UM, 1998), Porto, Asa, 1999, 160 pp.

Gutierrez, Mónica de Freitas e Silva

– *A felicidade na ética de Kant* (TM), Lisboa, UL, 1997, 177 pp.

Hamann, Johann Georg

– *Memoráveis socráticas*, trad., notas, cronologia e prefácio de José M. Miranda Justo, Lisboa, CFUL, 1999, 180 pp.

Harary, Keith/ Donahue, Eileen

– *Conheça-se a si próprio: perfil da personalidade de Berkeley*, trad. de Maria Filomena Duarte, Lisboa, Círculo de Leitores, 1995, 190 pp.

Hare, R.M.

– *O Pensamento de Platão*, trad. de Carlos Diniz, rev. de Maria José Figueiredo, Lisboa, Presença, 1998, 101 pp.

Hazard, Paul

– *O pensamento europeu no século XVIII: de Montesquieu a Lessing*, trad. de Carlos Grifo Babo, Lisboa, Presença, 1989 (3.^a), 429 pp.

Heers, Jacques

– *A Idade Média, uma impostura*, trad. de A. Carvalho, Porto, Asa, 1994, 336 pp.

Hegel, G. W. Friedrich

– *Discursos sobre Educação*, trad. e apres. de Maria Ermelinda Fernandes, Lisboa, Colibri, 1994, 86 pp.

– *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988-1992, 3 vols., 240/ 157/ 198 pp.

– *Estética I-VII*, trad. de Álvaro Ribeiro e Orlando Vitorino, introd. de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Ed., 1993, XXIII+677 pp.

– *Introdução às Lições sobre a História da Filosofia*, trad., introd. e notas de José Barata-Moura, Porto, Porto Ed., 1995, 233 pp.

– *Introdução à História da Filosofia*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1991, 253 pp.

– *Introdução à história da filosofia de Hegel – análise da obra*, por Manuel Tavares e Mário Ferro, Lisboa, Presença, 1995, 135 pp.

– *Prefácios*, trad., introd. e notas de Manuel J. do Carmo Ferreira, Lisboa, IN-CM, 1990, 250 pp.

– *Princípios da Filosofia do Direito*, trad. de Orlando Vitorino, Lisboa, Guimarães Ed., 1990 (4.^a), XLII+321 pp.

– *Propedêutica Filosófica*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1989, 385 pp.

- *A Razão na História*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1995, 223 pp.
- *O Sistema da Vida Ética*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1991, 90 pp.
- Henrique de Gand
- *Sobre a Metafísica do Ser no Tempo* (ed. bilingue), trad., introd. e notas de Mário Santiago de Carvalho, pref. de Raymond Macken, Lisboa, Edições 70, 1996, 175 pp.
- Heraclito
- *Acerca da Natureza*, trad. de José Luís Nunes Martins, Lisboa, J.L.N. Martins, 1993, 14 pp.
- *Fragmentos* (c/ comentários de Hegel), trad. de José Cavalcante de Souza, Paris, Farândola, 1992, 42 pp.
- Herder, Johann Gottfried
- *Também uma Filosofia da História para a Formação da Humanidade*, trad. de José M. Justo, Lisboa, Antígona, 1994, 203 pp.
- Hobbes, Thomas
- *Leviatã*, pref. de João Paulo Monteiro, trad. de João Paulo Monteiro e Maria B. Nizza da Silva, Lisboa, IN-CM, 1995/ 2002 (3.ª), 528 pp.
- *Elementos do Direito Natural e Político*, trad. de Fernando Couto, Porto, Rés, 1993, 240 pp.
- Hondt, Jacques d'
- *Hegel*, trad. de Emília Piedade, Lisboa, Edições 70, 1990 (4.ª)/ 1993 (5.ª), 117 pp.
- Hume, David
- *Investigação sobre o Entendimento Humano*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1989 (2.ª), 171 pp.
- *Ideia de uma República perfeita*, apres. e posf. de António Franco Alexandre, trad. de António de Araújo, Coimbra, Tenacitas, 2001, 117 pp.
- *Tratado da Natureza Humana*, trad. de Serafim Fontes, pref. e rev. de João Paulo Monteiro, Lisboa, FCG, 2001, 736 pp.
- *Ensaio Morais, Políticos e Literários*, introd. e rev. de João Paulo Monteiro, trad. de João Paulo Monteiro, Sara Albieiri e Pedro Galvão, Lisboa, IN-CM, 2002, 474 pp.
- *Tratados Filosóficos I – Investigação sobre o Entendimento Humano*, trad. e introd. de João Paulo Monteiro, Lisboa, IN-CM, 2002, 178 pp.
- Hyppolite, Jean
- *Introdução à Filosofia da História de Hegel*, trad. de José C. Lima, Lisboa, Edições 70, 1988/ 1995 (2.ª), 112 pp.
- Jeanniére, Abel
- *Platão*, trad. de Luís Serrão, Mem Martins, Europa-América, 1996, 170 pp.
- Jordão, Francisco Vieira
- *Espinosa. História, Salvação e Comunidade* (TD-UC, 1987) Lisboa, FCG, 1991, 276 pp.
- *Sistema e interpretação em Espinosa*, Maia, Castoliva, 1993, 204 pp.
- Kant, Immanuel
- *O Conflito das Faculdades*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1993, 137 pp.
- *Crítica da Faculdade do Juízo*, introd. de António Marques, trad. e notas de António Marques e Valério Rohden, Lisboa, IN-CM, 1990/ 1998 (3.ª), 476 pp.
- *Crítica da Razão Prática*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1989 (2.ª)/ 2001 (5.ª), 192 pp.
- *Crítica da Razão Pura*, trad. de Manuela S.P. Santos e Alexandre Morujão, notas de Alexandre Morujão, Lisboa, FCG, 1989 (2.ª)/ 2001 (5.ª), XXVI+680 pp.
- *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. de Paulo Quintela, introd. e enquadramento crítico de Viriato Soromenho-Marques, Porto, Porto Ed., 1995/ 2001 (2.ª), 123 pp.
- *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988 (2.ª)/ 2002 (5.ª), 117 pp.

- *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. de Filipa Gottschalk, introd. e análise de Marcello Fernandes e Nazaré Barros, Lisboa, Lisboa Ed., 1995/ 2000 (6.^a), 144 pp.
- *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, trad. de António Maia da Rocha, Lisboa, Didáctica, 1999, 191 pp.
- *Fundamentação da metafísica dos costumes de Kant – análise da obra*, por Mário Ferro e Manuel Tavares, Lisboa, Presença, 1995/ 2000 (3.^a), 157 pp.
- *Ideia de uma História Universal do ponto de vista cosmopolítico* (s. nome do tradutor), Lisboa, Didáctica, 1999, 185 pp.
- *A Paz Perpétua e outros opúsculos*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988/ 2002 (4.^a), 183 pp.
- *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1990, 123 pp.
- *Os Progressos da Metafísica*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1995 (2.^a), 143 pp.
- *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988 (3.^a), 191 pp.
- *A Religião nos limites da simples razão*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992, 210 pp.
- Kenny, Anthony
 - *História Concisa da Filosofia Ocidental*, trad. de Desidério Murcho *et al.*, rev. de António José Massano, Lisboa, Temas & Debates, 1999, 460 pp.
- Kierkegaard, Søren
 - *Temor e Tremor*, trad. de Maria José Marinho, introd. de Alberto Ferreira, Lisboa, Guimarães Ed., 1990 (2.^a)/ 1998 (3.^a), 165 pp.
 - *O Banquete*, trad. de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Ed., 1997 (5.^a)/ 2002 (6.^a), 139 pp.
- Kirk, G.S./ Raven, G.S./ Schofield, M.
 - *Os Filósofos Pré-Socráticos*, trad. de Carlos A.L. da Fonseca, Lisboa, FCG, 1994 (4.^a), VIII+544 pp.
- Kobayashi, Michio
 - *A Filosofia Natural de Descartes*, trad. de Maria João Batalha Reis, Lisboa, Instituto Piaget, 1996, 186 pp.
- Kojève, Alexandre
 - *Breve Introdução à Leitura de Hegel – Dialéctica do Senhor e do Escravo*, trad. de Pedro Jofre, Paris, Farândola, 1991/ 1998 (2.^a), 39 pp.
- Koyré, Alexandre
 - *Introdução à Leitura de Platão*, trad. de Hélder Godinho, Lisboa, Presença, 1988 (3.^a), 132 pp.
 - *Considerações sobre Descartes*, trad. de Hélder Godinho, Lisboa, Presença, 1992 (4.^a), 67 pp.
- Kristeller, Paul
 - *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1955, 151 pp.
- La Boétie, Étienne de
 - *Discurso sobre a Servidão Voluntária*, trad. e pref. de Manuel João Gomes, rev. de Júlio Henriques, Lisboa, Antígona, 1997 (2.^a rev.), 94 p.
- Lacarrière, Jacques
 - *Os Gnósticos*, trad. de José Gabriel Brasil, Lisboa, Fim de Século, 2001, 168 pp.
- Lacroix, J.
 - *Kant e o kantismo*, trad. de Maria Manuela Cardoso, Porto, Rés, 2001 (2.^a), 128 pp.
- Lambert, Johann Heinrich/ Kant, Immanuel
 - *Correspondência Lambert-Kant*, introd., trad. e notas de Manuel J. Carmo Ferreira, Lisboa, Presença, 1988, 111 pp.

Leibniz, G.W.

- *Discurso da Metafísica*, trad., introd. e notas de Adelino Cardoso, Lisboa, Colibri, 1995, 86 pp.
- *Discurso da Metafísica*, trad. de João Amado, pref. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1995 (2.^a), 101 pp.
- *Discurso da Metafísica*, trad., análise e coment. de Miguel Real, Lisboa, Lisboa Ed., 1997, 127 pp.
- *Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses*, trad., introd. e notas de Adelino Cardoso, Lisboa, Colibri, 1991, 91 pp.
- *Novos Ensaio sobre o Entendimento Humano*, trad. e introd. de Adelino Cardoso, Lisboa, Colibri, 1993, 387 pp.
- *Princípios da Natureza e da Graça – Monadologia*, trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa, Fim de Século, 2001, 70 pp.

Lepenies, Wolf

- *Ascensão e Declínio dos Intelectuais na Europa*, trad. de João Gama, Lisboa, Edições 70, 1995, 108 pp.

Locke, John

- *Carta sobre a Tolerância*, trad. de João da Silva Gama, rev. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1997 (2.^a), 135 pp.
- *Carta sobre a Tolerância*, trad. de Berta Bustorff Silva, introd. e coment. de Marcello Fernandes e Nazaré Barros, Lisboa, Lisboa Ed., 1999/ 2001 (2.^a), 112 pp.
- *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, introd., notas e coord. de Eduardo A. Soveral, Lisboa, FCG, 1999, 2 vols., XX+1002 pp.
- *Ensaio sobre a verdadeira origem, extensão e fim do governo civil*, trad. de João Oliveira Carvalho, Lisboa, Edições 70, 1999, 183 pp.

Lopes, António Duarte Henriques

- *Voo para o Coração da Tempestade – demandas com o pensamento de Nietzsche*, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, 280 pp.

Lourenço, Frederico Maria Bio

- *Eros e psique no “Fedro” de Platão* (OT), Lisboa, UL, 1992, 21 pp.

Luscombe, David

- *O Pensamento Medieval*, trad. de Lucília Rodrigues, Mem Martins, Europa-América, 2000, 240 pp.

Macedo, José Maria da Costa

- *Anselmo e a astúcia da razão* (OT), Porto, UP, 1995, 209 pp.
- *Acerca do opúsculo “De Aeternitate mundi” de S. Tomás de Aquino* (OT), Porto, UP, 1995, 55+20 pp.

Magalhães, João Baptista

- *Locke – a “Carta sobre a Tolerância” no seu contexto filosófico*, Porto, Contraponto, 2001, 184 pp.

Magalhães-Vilhena, Vasco

- *Platão e a Lenda Socrática: a Idealização de Sócrates e o Utopismo Político de Platão*, trad. de Rogério Fernandes, Lisboa, FCG, 1998, 423 pp.

Magee, Bryan

- *Os Grandes Filósofos*, trad. de Wanda Ramos, Lisboa, Presença, 1989, 335 pp.

Maia, Pedro Santos

- *Burke e a revolução* (TM), Lisboa, UL, 1995, 270 pp.

Maire, Gaston

- *Platão*, trad. de Rui Pacheco, Lisboa, Edições 70, 1991 (2.^a), 117 pp.

Malebranche, Nicolas

- *Diálogo de um Filósofo Cristão e de um Filósofo Chinês*, trad. de João Gama, rev. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1990/ 1993 (2.^a), 76 pp.

Malherbe, Michel/ Gaudin, Philippe

– *As Filosofias da Humanidade*, trad. de Ana Rabaça, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, 472 pp.

Manon, Simone

– *Para Conhecer Platão*, trad. de Maria Luísa Serpa, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, 170 pp.

Maquiavel, Nicolau

– *O Príncipe*, trad. de Carlos E. de Soveral, Lisboa, Guimarães Ed., 1997 (8.ª)/ 2002 (10.ª), 126 pp.

– *O Príncipe*, trad. de Fernanda Pinto Rodrigues e Maria Antonieta Mendonça, Mem Martins, Europa-América, 1994 (3.ª)/ 2000 (4.ª), 183 pp.

Marcelino, João Manuel Ricardo

– *A política do juízo sólido: em torno de Descartes* (TM), Lisboa, UNL, 1996, 147 pp.

Marco Aurélio

– *Pensamentos*, trad. de João Maia, Lisboa, Relógio d'Água, 1995, 158 pp.

Marion, Jean-Luc

– *Sobre a Ontologia Cinzenta de Descartes*, trad. de Armando Pereira da Silva e Teresa Cardoso, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, 308 pp.

Marnoto, Rita

– *A "Vita Nova" de Dante Alighieri: Deus, o amor e a palavra*, Lisboa, Colibri, 2001, 249 pp.

Marques, António

– *Nietzsche: "No fundo sou todos os nomes da história" – os vinte anos fundamentais a partir das suas cartas*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1996, 136 pp.

– *Perspectivismo e modernidade: o valor construtivo e crítico do perspectivismo de Nietzsche*, Lisboa, Vega, 1993, 137 pp.

Marques, Carlos Manuel Silva

– *Homero e o saber* (TM), Lisboa, UNL, 1995, 104 pp.

Marreiros, Francisco José da Graça

– *O Espelho Mortal: a sensibilidade moral na "segunda investigação" de David Hume* (TM), Lisboa, UL, 2002, 381 pp.

Martins, António Joaquim Rocha

– *Certeza e metáfora na filosofia de São Boaventura* (TM), Lisboa, UL, 1997, 144 pp.

Martins, José Vitorino de Pina

– *Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) no 5.º centenário da sua morte*, Lisboa, IBNL, 1994, 107 pp.

Martins, José Manuel Barrisco

– *A "Alegoria da Caverna" de Platão: filosofia e paideia* (OT), Évora, UE, 1995, 297 pp.

Marx, Karl

– *O Capital*, trad. de José Barata-Moura et al., Lisboa, Avante, 1990-1997, 3 vols., 1013 pp.

– *Miséria da Filosofia*, trad. de Zeferino Coelho, José Barata-Moura e Fernando Silvestre, Lisboa, Avante, 1991, 212 pp.

– *Manuscritos Económico-Filosóficos*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1989/ 1993 (2.ª), 270 pp.

– *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, ed. de José Barata-Moura e Francisco Melo, trad. de Maria Antónia Pacheco, Lisboa, Avante, 1994, 181 pp.

– *Para a questão judaica*, trad., introd. e notas de José Barata-Moura, Lisboa, Avante, 1997, 131 pp.

Matos, Manuel João Celestino de

– *O estado de natureza como fundamento do pensamento filosófico de Rousseau* (OT), Lisboa, UNL, 1995, 223 pp.

- May, Georges
- *Rousseau, o Gênio e a Obra*, trad. de Luís Serrão, Mem Martins, Europa-América, 1997, 131 pp.
- Meireles, Henrique da Silva Seixas
- *Marx e o direito civil: para a crítica histórica do “paradigma civilístico”* (DPG), Coimbra, UC, 1990, 570 pp.
- Melo, Adélio
- *A Aventura Moderna das Ideias: Descartes, Locke, Kant, Nietzsche*, Porto, Rés, 2000, 236 pp.
- Mendonça, José Jorge Teixeira
- *Hegel nos manuscritos de 1844 de Karl Marx* (OT), Porto, UP, 1993, 54 pp.
- Mendonça, Marta de
- *O conceito de “necessidade” na filosofia de Gottfried-Wilhelm Leibniz* (TM), Lisboa, UNL, 1989, 363 pp.
 - *A doutrina das modalidades na filosofia de G.W. Leibniz* (TD), Lisboa, UL, 1999, 645 pp.
- Mesquita, António Pedro
- *Reler Platão – ensaio sobre a Teoria das Ideias* (TM-UL, 1991), Lisboa, IN-CM, 1995, 390 pp.
- Miúdo, Berta Maria O. Pimentel
- *O Estado na filosofia da história de Hegel* (OT), Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1993, 11 pp.
- Molder, Maria Filomena
- *O Pensamento Morfológico de Goethe* (TD-UNL, 1991), Lisboa, IN-CM, 1995, 504 pp.
- Moniz, Assunção Cristina B. Velho
- *Sócrates: o carácter antropológico da sua filosofia* (OT), Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1989, 44 pp.
- Montaigne, Michel de
- *Ensaaios (antologia)*, trad. e introd. de Rui Bertrand Romão, Lisboa, Relógio d'Água, 1998, 336 pp.
 - *Três Ensaaios: do professorado, da educação das crianças, da arte de discutir*, trad. de Agostinho da Silva, Lisboa, Vega, 1993 (2.^a), 140 pp.
 - *Dos Livros*, trad. de Telma Costa, Lisboa, Teorema, 1999, 57 pp.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barão de la Brède e de
- *Cartas Persas*, trad. de Franco de Sousa, Lisboa, Estampa, 1989, 243 pp.
 - *Ensaio sobre o Gosto/ Elogio da Sinceridade*, trad. de A. J. Santana, Lisboa, Usus, 1995, 99 pp.
 - *Considerações sobre as Causas da Grandeza e da Decadência dos Romanos*, trad., apres. e notas de Ruy Belo, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, 252 pp.
- More, Thomas
- *Utopia*, trad. de José Marinho, notas e posfácio de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Ed., 1990 (7.^a)/ 2000 (12.^a), 174 pp.
 - *Utopia*, trad. de Maria Isabel G. Tomás, Mem Martins, Europa-América, 1989 (2.^a)/ 1997 (4.^a), 141 pp.
- Mósca, Anita
- *Duvidando com Descartes*, Lisboa, Margem, 2001, 75 pp.
- Nabais, Nuno
- *Metafísica do trágico: estudos sobre Nietzsche*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997, 254 pp.
- Neves, Orlando
- *Aristóteles*, Lisboa, Matéria Escrita, 1998, 58 pp.
 - *Karl Marx*, Lisboa, Matéria Escrita, 1998, 59 pp.

Nicholas, David

- *A Evolução do Mundo Medieval*, trad. de Ana Margarida G. Soares, Mem Martins, Europa-América, 1999, 585 pp.

Nicolau de Cusa

- *A Visão de Deus*, trad. e introd. de João Maria André, pref. de Miguel Baptista Pereira, Lisboa, FCG, 1988/ 1998 (2.^a), 243 pp.
- *A Paz da Fé/ Carta de João de Segóvia*, trad. e introd. de João Maria André, Coimbra, Minerva, 2002, 93 pp.

Nietzsche, Friedrich

- *Obras Escolhidas de Nietzsche*, dir. de António Marques, vol. I – *O Nascimento do Trágico/ Acerca da Verdade e da Mentira*, trad. de Teresa Cadete e Helga Quadrado, Lisboa, Círculo de Leitores/ Relógio d'Água, 1996/ 1997, 233 pp.
- *Obras Escolhidas de Nietzsche*, dir. de António Marques, vol II – *Humano, Demasiado Humano*, trad. de Paulo Osório de Castro, Lisboa, Círculo de Leitores/ Relógio d'Água, 1996/ 1998, 299 pp.
- *Obras Escolhidas de Nietzsche*, dir. de António Marques, vol. III – *A Gaia Ciência*, trad. de Maria Helena R. de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Maria Encarnação Casquinho, Lisboa, Círculo de Leitores/ Relógio d'Água, 1996/ 1998, 326 pp.
- *Obras Escolhidas de Nietzsche*, dir. de António Marques, vol. IV – *Assim Falava Zaratustra*, trad. de Paulo Osório de Castro, Lisboa, Círculo de Leitores/ Relógio d'Água, 1996/ 1998, 268 pp.
- *Obras Escolhidas de Nietzsche*, dir. de António Marques, vol. V – *Para Além do Bem e do Mal*, trad. de Carlos Morujão, Lisboa, Círculo de Leitores/ Relógio d'Água, 1996/ 1999, XI+268 pp.
- *Obras Escolhidas de Nietzsche*, dir. de António Marques, vol VI – *Para a Genealogia da Moral*, trad. de José M. Justo, Lisboa, Círculo de Leitores/ Relógio d'Água, 1996/ 2000, 222 pp.
- *Obras Escolhidas de Nietzsche*, dir. de António Marques, vol. VII – *O Anti-Cristo/ Ecce Homo/ Nietzsche contra Wagner*, trad. de Paulo Osório de Castro, Lisboa, Círculo de Leitores/ Relógio d'Água, 1996/ 2000, 278 pp.
- *O Anti-Cristo: ensaio de uma crítica do Cristianismo*, versão corrigida, anotada e prefaciada por Pedro Delfim Pinto dos Santos, Lisboa, Guimarães Ed., 1988/ 1997 (2.^a), 142 pp.
- *O Anti-Cristo*, trad. de Tavares Fernandes, Mem Martins, Europa-América, 1988 (2.^a)/ 1994 (3.^a), 138 pp.
- *O Anti-Cristo: anátema sobre o cristianismo*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1989/ 2002 (2.^a), 117 pp.
- *Assim Falou Zaratustra*, trad. de Alfredo Margarido, Lisboa, Guimarães Ed., 1988 (4.^a)/ 1997 (7.^a), 373 pp.
- *Assim Falou Zaratustra*, trad. de M. de Campos, Mem Martins, Europa-América, 1988 (2.^a), 327 pp.
- *O Caso Wagner: um problema para músicos*, trad. de António M. Magalhães, Porto, Rés, 1989, 126 pp.
- *Correspondência com Wagner*, apres. de Elizabeth Foerster-Nietzsche, trad. de Maria José de La Fuente, introd. e notas Delfim Santos, Lisboa, Guimarães Ed., 2001 (2.^a), 317 pp.
- *Crepúsculo dos Ídolos*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988 (2.^a), 126 pp.
- *Crepúsculo dos Ídolos*, versão e notas por Delfim Santos, Lisboa, Guimarães Ed., 1996 (2.^a), 137 pp.
- *Da Retórica*, pref. e trad. de Tito Cardoso e Cunha, Lisboa, Vega, 1999, 104 pp.
- *Despojos de uma Tragédia*, trad. de Ferreira da Costa, Lisboa, Relógio d'Água, 1991, 324 pp.

- *Ditirambos de Diónisos* (ed. bilingue), trad. de Manuela de Sousa Marques, introd. e notas de Delfim Santos, Lisboa, Guimarães Ed., 1993 (2.^a), 95 pp.
- *Ecce Homo*, trad. de Aatur Morão, Lisboa, Edições 70, 1989/ 2002 (2.^a), 127 pp.
- *Ecce Homo*, trad. e pref. de José Marinho, Lisboa, Guimarães Ed., 1990 (4.^a)/ 1997 (6.^a), 169 pp.
- *Ecce Homo*, trad. de Eduardo Saló, Mem Martins, Europa-América, 1994 (2.^a)/ 1999 (3.^a), 157 pp.
- *A Filosofia na idade trágica dos gregos*, trad. de Maria Inês M. de Andrade, rev. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1995 (2.^a)/ 2002 (3.^a), 109 pp.
- *A Gaia Ciência*, trad. de Alfredo Margarido, Lisboa, Guimarães Ed., 1996 (5.^a), 301 pp.
- *A Genealogia da Moral*, trad. de José Carlos de Menezes, Lisboa, Guimarães Ed., 1990 (5.^a)/ 1997 (7.^a), 133 pp.
- *A Genealogia da Moral*, trad. de Isabel Veríssimo, Mem Martins, Europa-América, 2002, 164 pp.
- *Máximas*, trad. de Sophie Vinga, Mem Martins, Europa-América, 1996, 31 pp.
- *A Minha Irmã e Eu*, trad. de Pedro José Leal, Lisboa, Hiena, 1990, 205 pp.
- *A Origem da Tragédia*, trad. e pref. de Álvaro Ribeiro, Lisboa, Guimarães Ed., 1988 (6.^a)/ 2001 (11.^a), 191 pp.
- *A Origem da Tragédia*, trad., apres. e coment. de Luís Lourenço, Lisboa, Lisboa Ed., 1995/ 1999 (5.^a), 255 pp.
- *A Origem da Tragédia de Nietzsche – análise da obra*, por Manuel Tavares e Mário Ferro, Lisboa, Presença, 1995/ 2001 (4.^a), 151 pp.
- *Páginas de Autobiografia*, trad. de José Marinho e Delfim Santos, Lisboa, Guimarães Ed., 2001, 63 pp.
- *Para Além do Bem e do Mal*, trad. de Sophie Vinga, Mem Martins, Europa-América, 1990, 207 pp.
- *Para Além do Bem e do Mal*, trad. de Hermann Pfluger, introd., actual. de texto, notas e apêndice de Delfim Santos, Lisboa, Guimarães Ed., 1998 (6.^a), 234 pp.
- *Sujeito e Perspectivismo* (selecção de textos de Nietzsche sobre teoria do conhecimento), introd. e notas de António Marques, Lisboa, D. Quixote, 1989, 104 pp.
- Nogueira, Adriana M. de Mendonça Freire
- *Uma Leitura do “Eutidemo” de Platão* (TM), Funchal, Univ. da Madeira, 1995 (ver Platão).
- *A filosofia do poder: nomos e physis e a lei do mais forte em Tucídides* (TD), Faro, Univ. do Algarve, 2000, 277 pp.
- Nogueira, António de Vasconcelos
- *A crítica à metafísica da idade moderna na filosofia de Immanuel Kant* (TD), Leninegrado, Univ. Estatal de Leninegrado, 1990, 296 pp.
- Oliveira, Filomena/ Monteiro, António
- *Introdução ao Pensamento de Descartes*, Sintra, Sintra Ed., 1995, 137 pp.
- Outram, Dorinda
- *O Iluminismo*, trad. de Joaquim C. Machado da Silva, rev. de Eda Lyra, Lisboa, Temas & Debates, 2001, 208 pp.
- Paiva, José Pedro
- *Um olhar sobre Erasmo de Roterdão* (OT), Coimbra, UC, 1990, 19 pp.
- Palma, Fernando Manuel Cardoso
- *Platão: perspectivas da sua actualidade* (OT), Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1990, 23 pp.
- Pappas, Nickolas
- *A República de Platão*, trad. de Abílio Queiroz, Lisboa, Edições 70, 1996, 272 pp.
- Parcerias, Pedro
- *Duns Escoto, o pensável e a metafísica virtual* (TM), Porto, UP, 2000, 160 pp.

Parménides

- *Da Natureza*, trad., introd. e comentário de José Trindade Santos, Queluz, Alda, 1997, 142 pp.
- *Sobre a Natureza*, trad. de António Monteiro, introd. e análise de António Monteiro e Miguel Real, Lisboa, Lisboa Ed., 1999, 48 pp.
- *Poema*, trad. de Dionísio Inocente, desc. de Lourdes Mendonça, Sintra, Mar Fim, 1988/1990 (2.^a), 16 pp.

Pascal, Blaise

- *Pensamentos*, trad. e notas de Américo de Carvalho, Mem Martins, Europa-América, 1988 (2.^a)/1998 (3.^a), 389 pp.
- *Os Pensamentos*, trad. de Ana Rabaça, Lisboa, Didáctica, 2000, 293 pp.
- *O Espírito de Geometria*, trad. de António Maia da Rocha, Lisboa, Didáctica, 2000, 184 pp.

Penedos, Álvaro José dos

- *Introdução aos Pré-Socráticos*, Porto, Rés, 2001 (2.^a), 141 pp.

Pequito, Maria de Lurdes F. Lourenço

- *O pensamento estético de Hegel* (TM), Lisboa, UL, 1997, 272 pp.

Pereira, Aires Manuel R. dos Reis

- *O conhecimento prático na "Ética Nicomaqueia" de Aristóteles* (TM), Lisboa, UL, 1990, 203 pp.

Pereira, José Esteves

- *Sobre a História das Ideias*, Lisboa, CHC/ UNL, 1992, 175 pp.

Philonenko, Alexis

- *Reler Descartes*, trad. de Fernanda Oliveira, Lisboa, Instituto Piaget, 1996, 280 pp.
- *Lições Platónicas*, trad. de Ana Rabaça, Lisboa, Instituto Piaget, 1999, 446 pp.

Pico della Mirandola, Giovanni

- *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, trad. de Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Lisboa, Edições 70, 1989/2001 (2.^a), 104 pp.

Pina, Ana Maria Ferreira

- *De Rousseau ao imaginário da revolução de 1820*, Lisboa, INIC/ UNL, 1988, 122 pp.

Pinheiro, Ana da Piedade

- *Platão, "Protágoras": trad., introd. e notas* (TM), Coimbra, UC, 1996 (ver Platão).

Pinto, Fernando Cabral

- *Sócrates, um filósofo "bastardo"*, Lisboa, Instituto Piaget, 2002 (2.^a), 138 pp.
- *A heresia política de Espinosa*, Lisboa, Horizonte, 1990, 269 pp.

Pinto, Maria José Vaz

- *A Doutrina do Logos na Sofística* (TD-UNL, 1992), Lisboa, Colibri, 2000, 385 pp.

Pires, Edmundo Manuel P. Balsemão

- *Povo, eticidade e razão: contributo para o estudo da filosofia política de Hegel* (TD), Coimbra, UC, 1999, 2 vols., 1002 pp.

Pires, José Nozes

- *Utopia Metafísica em Dom Deschamps* (TM), Lisboa, UL, 1997, 369 pp.

Pitágoras

- *Versos de Ouro, atribuídos a Pitágoras*, trad. de José Blanc de Portugal, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, 61 pp.

Platão

- *Alegoria da Caverna*, trad. e notas de Pinharanda Gomes, coment. de Paulo Loução, Lisboa, Êsquilo, 2002, 157 pp.
- *Apologia de Sócrates*, trad., pref. e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Ed., 1988/2002 (5.^a), 102 pp.
- *Apologia de Sócrates*, trad. de António Monteiro, anot. de Luís Martins, Lisboa, Replicação, 1989 (4.^a)/1993 (7.^a), 48 pp.
- *Apologia de Sócrates*, trad., introd. e notas de Manuel dos Santos Alves, Lisboa, Universitária, 1990 (3.^a)/1994 (4.^a), 82 pp.

- *Apologia de Sócrates e Críton*, trad. de Manuel de O. Pulquério, Lisboa, INIC/ Edições 70, 1992 (2.^a)/ 1997 (3.^a), 93 pp.
- *Apologia de Sócrates*, apres. e coment. de Pierre Pellegrin, trad. de Carlos Alboim de Brito, Lisboa, PE, 1993, 109 pp.
- *O Banquete (o Simpósio ou do Amor)*, trad. rev., pref e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Ed., 1998 (2.^a), 131 pp.
- *O Banquete*, trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Lisboa, Edições 70, 1991/ 2001 (2.^a), 103 pp.
- *O Banquete*, trad. de Sampaio Marinho, Mem Martins, Europa-América, 2000 (3.^a), 128 pp.
- *Cármides*, trad., introd. e notas de Francisco de Oliveira, Coimbra, INIC, 1988 (2.^a rev.)/ 1996 (3.^a), 106 pp.
- *Cartas*, trad. de Conceição G. da Silva e Maria Adozinda Melo, Lisboa, Estampa, 1989 (3.^a), 126 pp.
- *Crátilo*, trad., pref. e notas de Dias Palmeira, Lisboa, Sá da Costa, 1994 (2.^a), CXII+160 pp.
- *Crátilo*, trad. de Maria José Figueiredo, introd. de José Trindade Santos, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, 128 pp.
- *Diálogos*, vol. III – *Apologia de Sócrates, Críton e Fédon*, trad. de Fernando Melro, Mem Martins, Europa-América, 1999 (3.^a), 165 pp.
- *Diálogos*, vol. IV – *Sofista, Político, Filebo, Timeu e Crítias*, introd. e notas de Emile Chambry, trad. de Maria Gabriela de Bragança, Mem Martins, Europa-América, 1999 (2.^a), 324 pp.
- *Eutidemo*, trad., introd. e notas de Adriana M. de Mendonça Freire Nogueira (TM-Univ. da Madeira, 1995), Lisboa, IN-CM, 1999, 142 pp.
- *Êutífron, Apologia de Sócrates, Críton*, trad., introd. e notas de José Trindade Santos, Lisboa, IN-CM, 1990/ (2.^a)/ 1993 (4.^a), 150 pp.
- *Fédon*, introd. e coment. de José Trindade Santos, Queluz, Alda, 1998, 175 pp.
- *Fédon (ou acerca da alma)*, trad., pref. e notas de Elísio Gala, Lisboa, Guimarães Ed., 2000, 172 pp.
- *Fédon*, trad., introd. e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Coimbra, Minerva, 1988 (2.^a)/ 2001 (7.^a), 176 pp.
- *Fédon*, trad. e notas de Eusébio D. Palmeira, introd. e comentários de Maria Arminda A. de Sousa, Porto, Porto Ed., 1995/ 2000 (5.^a), 138 pp.
- *Fédon*: leitura orientada e propostas de trabalho de António Pedro Mesquita, Cacém, Texto, 1995/ 2000 (4.^a), 96 pp.
- *Fédon*, trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, introd. e análise de Marcello Fernandes e Nazaré Barros, Lisboa, Lisboa Ed., 1995/ 1997 (7.^a), 128 pp.
- *Fedro*, trad. de José R. Ferreira, Lisboa, Edições 70, 1997, 136 pp.
- *Fedro*, trad. e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Ed., 1989 (4.^a)/ 1994 (5.^a), 142 pp.
- *Górgias*, trad., introd. e notas de Manuel de O. Pulquério, Lisboa, Edições 70, 1992/ 1997 (2.^a), 216 pp.
- *Górgias*, trad. de Margarida Leão, introd. e notas de Marcello Fernandes e Nazaré Barros, Lisboa, Lisboa Ed., 1995/ 2000 (5.^a), 175 pp.
- *Górgias*, leitura orientada e propostas de trabalho de José António Segurado e Campos, Cacém, Texto, 1995/ 2000 (5.^a), 103 pp.
- *Górgias e Fédon de Platão – análise das obras*, por Mário Ferro e Manuel Tavares, Lisboa, Presença, 1995/ 2001 (3.^a), 171 pp.
- *Hípias Menor*, trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Coimbra, INIC/ Edições 70, 1990/ 1999 (2.^a), 127 pp.
- *Hípias Maior*, trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Coimbra, INIC/ Edições 70, 1989 (2.^a)/ 2000 (3.^a), 137 pp.

- *Íon*, trad., introd. e notas de Victor Jabouille, Lisboa, Inquérito, 1988/ 2000 (3.^a), 96 pp.
- *Laques*, trad. de Francisco Oliveira, Lisboa, Edições 70, 1989, 107 pp.
- *Lísis*, trad., introd. e notas de Francisco de Oliveira, Coimbra, INIC, 1990 (2.^a rev.), 116 pp.
- *Ménon*, trad. e notas de E. Rodrigues Gomes, pref. de José Trindade Santos, Lisboa, Colibri, 1992, 133 pp.
- *Parménides*, trad. e notas de Maria José Figueiredo, introd. de José Trindade Santos, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, 122 pp.
- *Protágoras*, trad. de Ana da Piedade Pinheiro (TM-UC, 1996), Lisboa, Relógio d'Água, 1999, 186 pp.
- *A República*, trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, FCG, 1990 (6.^a)/ 2001 (9.^a), LX+511 pp.
- *A República (livros VI e VII)*, trad. de António Maia da Rocha, Lisboa, Didáctica, 2000, 174 pp.
- *Teeteto ou Da Ciência*, trad., pref. e notas de Fernando Melro, Lisboa, Inquérito, 1990 (2.^a), 185 pp.
- Pombo, Olga
- *Leibniz e o problema de uma língua universal*, Lisboa, JNICT, 1997, 320 pp.
- Porfírio
- *Isagoge – introdução às Categorias de Aristóteles*, trad., pref. e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Ed., 1994, 98 pp.
- Price, B.B.
- *Introdução ao Pensamento Medieval*, trad. de Teresa Curvelo, Porto, Asa, 1996, 351 pp.
- Proudhon, P.J.
- *Do Princípio Federativo e da Necessidade de Reconstituir o Partido da Revolução*, trad., introd. e notas de Francisco Trindade, Lisboa, Colibri, 1996, 220 pp.
- *O que é a Propriedade?*, trad. de Marília Caeiro, Lisboa, Estampa, 1997 (3.^a), 248 pp.
- Queirós, Regina
- *Identidade e criação em Nietzsche* (TM), Lisboa, UL, 1988, 204 pp.
- Rassam, Joseph
- *Tomás de Aquino*, trad. de Isabel Braga, Lisboa, Edições 70, 1988 (3.^a), 98 pp.
- Real, Miguel
- *Leibniz – O Paradoxo e a Maravilha* (em apêndice: *O Discurso da Metafísica*), Sintra, Sintra Ed., 1995, 143 pp.
- Reale, Giovanni
- *Introdução a Aristóteles*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 2001, 197 pp.
- Resendes, Maria Isabel Branco
- *Kant: apriorismo e fenómeno* (OT), Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1989, 54 pp.
- Rodis-Lewis, Geneviève
- *Descartes – a Biografia*, trad. de Fernanda Oliveira, Lisboa, Instituto Piaget, 1996, 346 pp.
- Rodrigues, Angelina
- *Pascal e o desejo de felicidade* (TM), Lisboa, UL, 1993, 118 pp.
- Rodrigues, Maria Teresa R.R.P. Sequeira
- *Proudhon: justiça, democracia e demopédia* (TM), Braga, UM, 1994, 246 pp.
- Romão, Rui Bertrand
- *A Apologia na balança: ensaio sobre a reinvenção do pirronismo na "Apologia de Raimundo Sabunde" de Michel de Montaigne* (TD), Lisboa, UNL, 1999, 555 pp.
- Romeyer-Dherby, Gilbert
- *Os Sofistas*, trad. de João Amado, Lisboa, Edições 70, 1999 (2.^a), 124 pp.

Rosa, José Maria Silva

- *Em busca do Centro – investigações sobre a noção de ordem na obra de Santo Agostinho* (TM-UCP, 1997), Lisboa, UCP, 1999, 338 pp.

Rousseau, Jean-Jacques

- *Confissões*, trad. de Fernando Lopes Graça, pref. de Jorge de Sena, Lisboa, Relógio d'Água, 1988, 2 vols., 267/ 372 pp.
- *Contrato Social*, trad. de Leonardo Manuel Pereira Brum, Mem Martins, Europa-América, 1989 (3.ª)/ 1999 (4.ª), 127 pp.
- *Os devaneios do caminhante solitário*, trad. de Henrique de Barros, Lisboa, Cotovia, 1989, 152 pp.
- *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, trad. M. de Campos, Mem Martins, Europa-América, 1990 (2.ª)/ 1995 (3.ª), 121 pp.
- *Discurso sobre a Origem e Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, trad. de Ana Rabaça, Lisboa, Didáctica, 1999, 187 pp.
- *Emílio*, trad. de Pilar Delvaux, Mem Martins, Europa-América, 1989-1990, 2 vols., 228/ 326 pp.
- *Ensaio sobre a Origem das Línguas*, trad., introd. e notas de Fernando Guerreiro, Lisboa, Estampa, 2001 (2.ª), 163 pp.

Roxo, Flandia Valadas

- *De como Karl Marx trata dos homens e da prática na encruzilhada filosófica que é a "Ideologia Alemã"* (TM), Lisboa, UL, 1993, 283 pp.

Russ, Jacqueline

- *A Aventura do Pensamento Europeu*, trad. de Maria da Graça Pinhão, Lisboa, Terramar, 1997/ 2001 (2.ª), 361 pp.

Sacy, Samuel S. de

- *Descartes*, trad. de Luís Filipe B. Teixeira, Lisboa, D. Quixote, 1988, 209 pp.

Salema, Teresa (pseud. de Teresa Loureiro Cadete)

- *O arco e a serpente: perspectiva antropológica e análise civilizacional na obra teórica de Friedrich Schiller* (TD), Lisboa, UL, 1988, 834 pp.

Santos, José Trindade

- *O Paradigma identitativo na concepção platónica de saber: estudos de filosofia nos diálogos platónicos dos chamados "primeiro e segundo períodos"* (TD), Lisboa, UL, 1988, 449 pp.
- *Antes de Sócrates*, Lisboa, Gradiva, 1992 (2.ª), 308 pp.

Santos, Laura Ferreira dos

- *Educação e cultura em Nietzsche: análise da primeira fase do seu pensamento* (OT), Braga, Univ. do Minho/ Inst. de Educação, 1993, 131 pp.

Santos, Leonel Ribeiro dos

- *A Razão Sensível. Estudos Kantianos*, Lisboa, Colibri, 1994, 194 pp.
- *Metáforas da Razão ou Economia Poética do Pensar Kantiano* (TD-UL, 1989), Lisboa, FCG/ JNICT, 1994, 754 pp.
- *Retórica da Evidência – ou Descartes segundo a Ordem das Imagens*, Coimbra, Quarteto, 2001, 216 pp.

Santos, Maria Teresa C.S. Gonçalves dos

- *As artes liberais e a natureza do ensino em Santo Agostinho* (OT), Évora, UE, 1991, 232 pp.

Santos, Ricardo Jorge Rodrigues dos

- *Incontinência e saber: um problema filosófico na ética de Aristóteles* (TM), Lisboa, UL, 1997, 169 pp.

Sardo, Francisco

- *Logos e Racionalidade na Génese e Estrutura da Lógica de Aristóteles* (TD-UP, 1993), Lisboa, IN-CM, 2000, 608 pp.

Schelling, F.W.J.

– *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*, trad. e pref. de Carlos Morujão, Lisboa, Edições 70, 1993, 132 pp.

– *Ideias para uma Filosofia da Natureza* (ed. bilingue), trad., pref., notas e apêndices de Carlos Morujão, Lisboa, IN-CM/ CFUL, 2001, 174 pp.

Schiller, Friedrich

– *Sobre a Educação Estética do Ser Humano numa série de cartas*, trad., introd., coment. e glossário de Teresa R. Cadete, Lisboa, IN-CM, 1994, 178 pp.

– *Textos sobre o Belo, o Sublime e o Trágico*, trad., introd., comentários e glossário de Teresa R. Cadete, Lisboa, IN-CM, 1997, 298 pp.

Schopenhauer, Arthur

– *O Mundo como Vontade e Representação*, trad. de M. F. Sá Correia, Porto, Rés, 1988, 552 pp.

– *Dores do Mundo: pensamentos e fragmentos*, trad. de Mário A. Guedes, Lisboa, Hiena, 1995, 145 pp.

– *Dialéctica erística ou arte de ter a razão em 38 estratégias*, trad. e estudos introd. de Isabel Vaz Ponce de Leão e Włodzimierz Jozef Szymaniak, Porto, Campo das Letras, 2001, 101 pp.

– *Metafísica do Amor*, trad. de Delfim de Brito, Lisboa, Guimarães Ed., 2002, 67 pp.

Schrödinger, Erwin

– *A Natureza e os Gregos/ Ciência e Humanismo*, trad. de Jorge A. Pinho, Lisboa, Edições 70, 1999, 144 pp.

Sêneca, Lúcio Aneu

– *Cartas a Lucílio*, trad. pref. e notas de J.A. Segurado e Campos, Lisboa, FCG, 1991, LIV+713 pp.

Serrão, Adriana Veríssimo

– *A Humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o Projecto de uma Antropologia Integral* (TD-UL, 1994), Lisboa, FCG/ FCT, 1999, 450 pp.

Shelley, Percy B.

– *Defesa da Poesia*, trad., introd. e notas de J. Monteiro-Grilo, Lisboa, Guimarães E., 2001 (4.^a), 111 pp.

Silva, Paula Isabel do Vale Oliveira e

– *Santo Agostinho: vontade, ser e relação em “De libero arbitrio”* (TM), Lisboa, UL, 1993, 219 pp.

Silva, Pedro Vidal da

– *Virtude e Saber no “Protágoras”* (TM), Lisboa, UL, 1997, 115 pp.

Snell, Bruno

– *A Descoberta do Espírito*, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1992, 424 pp.

Soromenho-Marques, Viriato

– *História e Política no Pensamento de Kant*, Mem Martins, Europa-América, 1995, 166 pp.

– *Razão e Progresso na Filosofia de Kant* (TD-UL, 1990), Lisboa, Colibri/ CFUL, 1998, 583 pp.

Sousa, José Alves Antunes de

– *Dinâmica ontológica do amor em “Itinerarium” de São Boaventura* (TM), Lisboa, UCP, 1997, 200 pp.

Sousa, Maria da Conceição da Cruz R. da Costa B. de

– *Razão e fé em Karl Barth: para uma leitura do “Proslogion” de S. Anselmo* (TM), Lisboa, UCP, 1996, 180 pp.

Soveral, Eduardo Abranches

– *Pascal: filósofo cristão*, Porto, Elcla, 1995 (2.^a), 266 pp.

Steenberghen, Fernand van

– *O Tomismo*, trad. e pref. de J.M. da Cruz Pontes, Lisboa, Gradiva, 1990 (2.^a), 180 pp.

Tanner, Michel

– *O Pensamento de Nietzsche*, trad. de Carlos Leone, Lisboa, Presença, 1993, 103 pp.

Taplin, Olivier

– *Fogo Grego*, trad. de Ana Maria Pires *et al.*, rev. de Jorge Pires, Lisboa, Gradiva, 1990, 271 pp.

Tavares, José Manuel Moreira

– *Jean-Jacques Rousseau: soberania e liberdade ou acerca da liberdade individual em comunidade* (TM), Lisboa, UL, 2000, 250 pp.

Tomás de Aquino

– *O Ente e a Essência*, trad. e introd. de Mário Santiago de Carvalho, Porto, Contraponto, 1995, 107 pp.

– *O Ente e a Essência*, trad. de Maria José Figueiredo, Lisboa, Instituto Piaget, 2001, 100 pp.

– *Princípios da Natureza*, trad., introd. e comentários de Ramiro de Menezes, Porto, Porto Ed., 2002, 160 pp.

– *Tratado da Justiça*, trad. de Fernando Couto, Porto, Rés, 1992, 280 pp.

– *Tratado da Lei*, trad. de Fernando Couto, Porto, Rés, 2002, 220 pp.

– *Tratado da Pedra Filosofal e Tratado sobre a Arte da Alquimia* (apócrifo), introd. de Gustav Meyrink, trad. de Augusto Mendes, Lisboa, Fim de Século, 2000, 88 pp.

– *A Unidade do Intelecto contra os Averroístas* (ed. bilingue), trad. e apres. de Mário Santiago de Carvalho, Lisboa, Edições 70, 1999, 206 pp.

Trédé-Boulmer, Monique/ Said, Suzanne

– *A literatura grega de Homero a Aristóteles*, trad. de Maria Clara Frexes, Mem Martins, Europa-América, 1992, 115 p.

Trindade, Francisco

– *O Essencial Proudhon*, Lisboa, Universitária, 1999, 78 pp.

– *Proudhon revisitado: repensar o federalismo*, Lisboa, Universitária, 2001, 182 pp.

Valente, Ana Maria da Silva

– *Dois conceitos da poética de Aristóteles no “Íon” de Eurípides* (TM), Coimbra, UC, 1995, 108 pp.

Vancourt, Raymond

– *Kant*, trad. de António Pinto Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 1989 (3.ª)/ 1994 (5.ª), 111 pp.

Vattimo, Gianni

– *Introdução a Nietzsche*, trad. de António Guerreiro, Lisboa, Presença, 1990, 147 pp.

Vaz, João Guerreiro

– *Problemas de Filosofia no Séc. XVII*, Lisboa, Plátano, 2000, 72 pp.

Vecchiotti, Icílio

– *Schopenhauer*, trad. de João Gama, rev. de Artur Lopes Cardoso, Lisboa, Edições 70, 1990, 133 pp.

Védrine, Hélène

– *As Filosofias do Renascimento*, trad. de Marina Albery, Mem Martins, Europa-América, 1996 (3.ª), 130 pp.

Vergamota, Ana Maria I. Godinho

– *Caos, natureza e génio: na “Crítica da Faculdade de Julgar” de Kant* (TM), Lisboa, UNL, 1994, 139 pp.

Viegas, Pedro

– *Da forma problemática da razão em Kant: elementos para a constituição de uma antropologia teleológica* (TM), Lisboa, UL, 1991, 1015 pp.

Vignaux, Paul

– *A Filosofia na Idade Média*, trad. de Maria Jorge V. de Figueiredo, Lisboa, Presença, 1994, 226 pp.

Voltaire

- *Cândido ou o optimismo*, trad. de Maria Archer, rev. e anot. de Delfim de Brito, Lisboa, Guimarães Ed., 1989 (8.^a)/ 1999 (10.^a), 151 pp.
- *Cândido*, trad. de Alexandre Emílio, Lisboa, Didáctica, 1999, 189 pp.
- *Cartas Filosóficas*, trad. de Conceição Silva Cunha, Lisboa, Fragmentos, 1992, 128 pp.
- *Memórias*, trad. de Telma Costa, Lisboa, Teorema, 2000, 169 pp.
- *Micromegas: história filosófica*, trad. de Rui Tavares, Almada, Íman, 2001, 46 pp.
- *Tratado sobre a Tolerância*, trad. de José M. Justo, Lisboa, Antígona, 1999, 221 pp.

Wagner, Richard

- *A Arte e a Revolução*, trad. de José M. Justo, introd. de Carlos Fonseca, Lisboa, Antígona, 1990/ 2000 (2.^a), 109 pp.

Winter, David

- *A sabedoria de Santo Agostinho*, trad. de Luís Filipe Salvador, Mem Martins, Lyon, 1998, 48 pp.

Xavier, Maria Leonor L.O.

- *Razão e Ser: Três Questões de Ontologia em Santo Anselmo* (TD-UL, 1994), Lisboa, FCG/ FCT, 1999, 793 pp.

Yovel, Imiyahu

- *Espinosa e outros hereges*, trad. de Maria Ramos e Maria Elisabete Costa, Lisboa, IN-CM, 1993, 400 pp.

1.1 Tradição Filosófica Portuguesa: textos e análises críticas.

AA.VV.

- *Actas do Congresso Internacional Pensadores Portuenses Contemporâneos (1850-1950)*, Lisboa, IN-CM/ UCP, Centro Regional do Porto, 2002, 3 vols., 474/ 536/ 470 pp.
- *Actas do I Colóquio Luso-Galaico sobre a Saudade*, Viana do Castelo, Câmara Municipal, 1996, 157 pp.
- *Antologia de Espirituais Portugueses*, apres. de Maria de Lourdes Belchior, José A. de Carvalho e Fernando Cristóvão, Lisboa, IN-CM, 1994, 444 pp.
- *Espirituais Portugueses – antologia*, sel. e pref. de Dalila Pereira da Costa e Quirino de Santa Victória, Lisboa, Fund. Lusfada, 1991, 231 pp.
- *Dicionário de Literatura Portuguesa*, org. de Álvaro Manuel Machado, Lisboa, Presença, 1996, 567 pp.
- *História da Literatura Portuguesa*, de Óscar Lopes e António José Saraiva, Porto, Porto Ed., 1989 (15.^a)/ 2000 (17.^a), 1263 pp.
- *História Crítica da Literatura Portuguesa*, dir. Carlos Reis, Lisboa, Verbo/ Alfa, 1998, 7 vols.
- *História do Pensamento Filosófico Português*, dir. de Pedro Calafate, vol. I – *Idade Média*, Lisboa, Caminho/ CFUL/ Círculo de Leitores, 1999, 557 pp.
- *História do Pensamento Filosófico Português*, dir. de Pedro Calafate, vol. II – *Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Caminho/ CFUL/ Círculo de Leitores, 2001, 738 pp.
- *História do Pensamento Filosófico Português*, dir. de Pedro Calafate, vol. III – *As Luzes*, Lisboa, Caminho/ CFUL/ Círculo de Leitores, 2001, 507 pp.
- *História do Pensamento Filosófico Português*, dir. de Pedro Calafate, vol. V – *O Século XX*, Lisboa, Caminho/ CFUL/ Círculo de Leitores, 2000, 2 tomos, 498/ 591 pp.
- *Filosofia em Portugal (IV)*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, UCP/FF, 1989, t. XLVI/ 1.
- *Filosofia em Portugal (V)*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, UCP/FF, 1990, t. XLVI/ 4.
- *Filosofia em Portugal (VI)*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, UCP/FF, 1991, t. XLVII/ 4.

- *Filosofia em Portugal (VII)*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, UCP/FF, 1992, t. XLVIII/ 2.
- *Filosofia em Portugal (VIII)*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, UCP/FF, 1995, t. LI/ 3-4.
- *As Linhas Múicas do Pensamento Português* (actas do colóquio), coord. de Elísio Gala e Paulo Samuel, Lisboa, Fund. Lusíada, 1995, 143 pp.
- *Natureza e Ambiente – representações na cultura portuguesa*, coord. de Cristina Beckert, introd. de Viriato Soromenho-Marques, Lisboa, CFUL, 2001, 206 pp.
- *Panorama da Cultura Portuguesa no Século XX*, Porto, Afrontamento, 2002, 3 vols., 406/ 468/ 362 pp.
- *Para onde vai a cultura portuguesa?*, II Ciclo de Estudos sobre a Sociedade Portuguesa, org. de Alfredo Dinis, Braga, UCP/FF, 2001, 133 pp.
- *Existe uma cultura portuguesa?*, org. da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, coord. de Augusto Santos Silva e Vítor Oliveira Jorge, Porto, Afrontamento, 1993, 155 pp.
- *Perfil da Investigação Científica em Portugal*, org. de Fernando Gil, Lisboa, OCT, 1999, 259 pp.
- *Portugal na Viragem do Século*, coord. de Fernando Rosas e Fernanda Rolo, Lisboa, Assírio & Alvim, 1998, 3 vols., 179/ 245/ 206 pp.
- *Portugal: mitos revisitados*, coord. de Y.K. Centeno, Lisboa, Salamandra, 1993, 285 pp.
- *À Memória da Nação* (actas do colóquio), Lisboa, Sá da Costa, 1991, 536 pp.
- *Portugal e a Europa – Raízes e Desafios do Futuro*, Ericeira, Mar de Letras, 2000, 96 pp.
- *A Europa e Nós: uma polémica de 1853. Alexandre Herculano contra P. Lopes de Mendonça*, pref. e org. de Maria Filomena Mónica, Lisboa, Quetzal/ ICS, 1996, 205 pp.
- *Da Visão do Paraíso à Construção do Brasil*, Ericeira, Mar de Letras, 2001, 200 pp.
- *O Novo Mundo Da Razão – os Descobrimentos e a constituição da racionalidade moderna*, *Philosophica*, Lisboa, Colibri, FLUL/ Dep. de Filosofia, 2000, n.º 15.
- *A Geopolítica dos Descobrimentos Portugueses* (actas do colóquio), Lisboa, Fund. Lusíada, 2001, 166 pp.
- *Portugal e o Oriente – ciclo de conferências*, Lisboa, Quetzal, 1994, 90 pp.
- *Seminário de Literatura e Filosofia Portuguesas* (actas do colóquio), Lisboa, Fund. Lusíada, 2001, 142 pp.
- *A Igreja e a Cultura Contemporânea em Portugal*, Lisboa, Univ. Católica, 2000, 456 pp.
- *História Religiosa de Portugal*, dir. de Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, Círculo de Leitores 2000, 2 vols., XXVIII+544/ 700 pp.
- *Santo Agostinho na Cultura Portuguesa – contributo bibliográfico*, ed. de Joaquim Domingues, Elísio Gala e Pinharanda Gomes, Lisboa, Fund. Lusíada, 2000, 151 pp.
- *Agostinho [da Silva]*, São Paulo, Green Forest do Brasil Editora, 2000, 366 pp.
- *Vieira de Almeida (colóquio do centenário)*, Lisboa, Colibri, 1991, 249 pp.
- *Introdução ao Pensamento Filosófico de A. Miranda Barbosa*, Lisboa, IN-CM, 1997, 120 pp.
- *O Pensamento de Tobias Barreto* (actas do colóquio), Lisboa, UNL/ FCSH, 1991, 165 pp.
- *Ao Encontro de Raul Brandão* (actas do colóquio), Porto, UCP/ Lello, 2000, 579 pp.
- *Sobre Raul Brandão*, introd. de J. Santos Simões, Guimarães, Círculo de Arte e Recreio, 1992, 27 pp.
- *Colóquio Antero de Quental dedicado a Sampaio Bruno*, Aracaju, Fund. Augusto Franco/ SEC, 1995, 429 pp.
- *Nova Renascença* (n.º dedicado a Sampaio Bruno), Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 1995, 58/59.

- *Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem ao Prof. Doutor Francisco José da Gama Caiiro*, Lisboa, Colibri/ Dep. de Filosofia da FLUL, 1993, 515 pp.
- *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra* (actas do Simpósio realizado no Centro Regional do Porto da UCP), Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 1994, 331 pp.
- *O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra* (actas do “Colóquio Leonardo Coimbra, no centenário da sua morte”) Lisboa, UCP/ Didaskalia, 1989, 236 pp.
- *Dalila Pereira da Costa e as Raízes Matriciais da Pátria* (actas do colóquio), coord. de Paulo Samuel, Lisboa, Fund. Lusíada, 1998, 191 pp.
- *Dom Duarte, Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, UCP/FF, 1991, t. XLVII/ 3.
- *Vergílio Ferreira: cinquenta anos de vida literária* (actas do colóquio), org. da Faculdade de Letras do Porto, org. e coord. de Fernanda Irene Fonseca, Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 1995, 525 pp.
- *Damião de Goes: uma antologia de textos biográficos*, coord. de António Rodrigues Guapo, Alenquer, Câmara Municipal, 2000, 161 pp.
- *Pedro Nunes e Damião de Góis – dois rostos do humanismo português*, Lisboa, Guimarães Ed., 2002, 179 pp.
- *Poiética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves*, Lisboa, Colibri/ Dep. de Filosofia da FLUL/ CFUL, 2001, 920 pp.
- *Guerra Junqueiro e a Modernidade* (actas do colóquio), Porto, UCP/ Lello, 1998, 448 pp.
- *Homenagem a Eduardo Lourenço*, Lisboa, ICALP/ Universidade de Nice, 1992, 167 pp.
- *O Pensamento de Domingos Gonçalves de Magalhães* (actas do II Colóquio Tobias Barreto), Lisboa, IFLB, 1994, 283 pp.
- *Filosofia, História, Conhecimento – Homenagem a Vasco de Magalhães-Vilhena*, coord. de Eduardo Chitas e Hernâni Resende, Lisboa, Caminho, 1990, 340 pp.
- *Dinâmica do pensar: homenagem a Oswaldo Market*, Lisboa, Dep. de Filosofia da FLUL, 1991, IX+320p.
- *Almada Negreiros – a descoberta como necessidade* (actas do colóquio), coord. de Celina Silva, Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 1998, 661 pp.
- *Almada – o escritor, o ilustrador*, coord. de Manuela Rêgo, Lisboa, IBNL, 1993, 352 pp.
- *Nova Renascença* (n.º dedicado a Teixeira de Pascoaes), Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 1997, n.º 64/66.
- *Homenagem a Fernando Pessoa*, Lisboa, Colibri, 1999, 87 pp.
- *Encontro Internacional do Centenário de Fernando Pessoa* (actas), org. de Isabel Tamen, Lisboa, FCG/ SEC, 1990, 401 pp.
- *Fernando Pessoa e a Europa do século XX* (actas), coord. de Fernando Pernes, Porto, Fund. Serralves, 1991, 207 pp.
- *Fernando Pessoa – Retrato – Memória*, Lisboa, UCP, 1989, 184 pp.
- *Fernando Pessoa: no centenário do seu nascimento*, Coruña, Ediciós do Castro, 1988, 88 pp.
- *Nova Renascença* (n.º dedicado a Fernando Pessoa), Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 1998, n.º 30/31
- *Sabatina de Estudos da Obra de António Quadros* (actas), Lisboa, Fund. Lusíada, 1995, 144 pp.
- *António Quadros*, Lisboa, IFLB, 1993, 95 pp.
- *Antero de Quental e o destino de uma geração* (actas do colóquio), org. e coord. de Isabel Pires de Lima, Porto, Asa, 1994, 384 pp.
- *Congresso Anteriano Internacional* (actas), Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1993, 811 pp.
- *Colóquio Antero de Quental* (anais), Aracaju, Fund. Augusto Franco/ Sociedade Editorial de Sergipe, 1993, 348 pp.

- *Antero de Quental, Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, UCP/FF, 1991, t. XLVII/ 2.
- *Antero de Quental, Revista da História e das Ideias*, Coimbra, UC, 1991, n.º 13.
- *Anthero de Quental – In Memoriam*, pref. de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Presença/ Casa dos Açores, 1993 (2.ª), XLIII, 527, CLXX pp.
- *Antero de Quental 1842-1891*, pref. de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, BN, 1991, 135 pp.
- *Antero de Quental et l'Europe: actes du colloque*, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian, Centre Culturel Portugais, 1993, 158 pp.
- *O Pensamento de Miguel Reale* (actas do IV Colóquio Tobias Barreto), Viana do Castelo, IFLB-CMVC, 1998, 366 pp.
- *Álvaro Ribeiro e a Filosofia Portuguesa*, actas do colóquio, org. de Joaquim Domingues, Lisboa, Fund. Lusfada, 1995, 288 pp.
- *Nova Renascença* (n.º dedicado a Álvaro Ribeiro), Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 1993, n.º 48.
- *Sílvio Romero e Teófilo Braga* (actas do III Colóquio Tobias Barreto), IFLB, Lisboa, 1996, 391 pp.
- *Comemorações: octogésimo aniversário do nascimento do Prof. Delfim Santos*, Lisboa, Centro Cultural Delfim Santos, 1990, 115 pp.
- *Colóquio Antero de Quental dedicado a Cunha Seixas e Farias de Brito*, Aracaju, Fund. Augusto Franco/ Sociedade Editorial de Sergipe 1997, 219 pp.
- *Estudos sobre António Sérgio*, de João Medina, Sérgio Campos Matos e António Ventura, Lisboa, INIC/ Centro de História da Universidade de Lisboa, 1988, 119 pp.
- *A polémica entre António Sérgio e Teixeira de Pascoaes*, Vila Real, UTAD, 1998, 33 pp.
- *Homenagem ao Professor Doutor Lúcio Craveiro da Silva*, *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, UCP/FF, 1996, t. LII/ 1-4.
- *Mito e Cultura – Vicente Ferreira da Silva e Eudoro de Sousa* (actas do V Colóquio Tobias Barreto), Lisboa, IFLB, 2001, 303 pp.
- *Verney e o iluminismo em Portugal* (actas), Braga, UM, 1995, 122 pp.
- *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira – Congresso Internacional*, Braga, UCP/ Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, 3 vols., 2093 pp.
- *Colóquio Internacional Vieira Escritor*, org. de Margarida Vieira Mendes, Maria Lucília Gonçalves Pires e José da Costa Miranda, Lisboa, Cosmos, 1997, 298 pp.
- *Padre António Vieira, Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, UCP/FF, 1997, t. LIIII/ 3.
- *Teoremas de Filosofia* (n.º dedicado a Orlando Vitorino), Porto, Joaquim Domingues, 2002, n.º 6.
- Adão, Aúrea
- *Estado absoluto e ensino das primeiras letras: as escolas régias (1772-1794)* (TD-UL, 1995), Lisboa, FCG/ JNICT, 1997, 527 pp.
- Ahmad, Afzal
- *Os Portugueses na Ásia*, Lisboa, IN-CM, 1997, 182 pp.
- Albuquerque, Martin de
- *A Expressão do Poder em Luís de Camões*, Lisboa, IN-CM, 1988, 336 pp.
- *Estudos de Cultura Portuguesa*, vol. II, Lisboa, IN-CM, 2000, 496 pp.
- *Estudos de Cultura Portuguesa*, vol. III, Lisboa, IN-CM, 2002, 548 pp.
- Almaça, Carlos
- *Uma controvérsia antropológica de 1881: Oliveira Martins e Eduardo Burnay*, Lisboa, Museu Nac. História Natural, 1995, 22 pp.
- Almeida, Aníbal
- *O Rosto de Camões*, Lisboa, IN-CM, 1996, 200 pp.
- Almeida, Justino Mendes de
- *Estudos de história da cultura portuguesa*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, Univ. Autónoma, 1996, 582 pp.

Almeida, Onésimo Teotónio

– *Viagens na minha Era – dia-crônicas*, Lisboa, Temas & Debates/ Círculo de Leitores, 2001, 193 pp.

– *Açores, açorianos, açorianidade: um espaço cultural*, Ponta Delgada, Marinho Matos Brumarte, 1989, 206 pp.

Almeida, Vieira de

– *Obra Filosófica (1948-1961)*, vol. III, Lisboa, FCG, 1988, 637 pp.

Almeida, Vítor Manuel E. Lomba de

– *O pensamento religioso de Teixeira Rego* (TM), Braga, UM, 2000, 140 pp.

Alvarenga, Fernando

– *A Arte nas Estéticas de “Orpheu”*, Lisboa, Notícias, 1995, 102 pp.

Alves, Adalberto

– *Portugal e o Islão*, Lisboa, Teorema, 1991, 125 pp.

– *Portugal, Ándaluz e Magrebe: um contexto de tolerância*, Lisboa, Univ. Lusófona, 1995, 40 pp.

Alves, Eugénio José Pereira

– *Comunidade em Leonardo Coimbra* (TM), Lisboa, UL, 1997, 160 pp.

Alves, Francisco Manuel

– *O Sentido do Iberismo em Fernando Pessoa* (TM), Lisboa, UL, 2002, 195 pp.

Alves, Luís Cruz

– *Política económica de Oliveira Martins: análise dos seus fundamentos* (TM), Porto, UP, 1995, 147 pp.

Alves, Maria Teresa G. B. Galapito

– *O pensamento da morte em Leonardo Coimbra* (TM), Lisboa, UL, 1988, 160 pp.

Amora, A. Soares

– *O Essencial sobre Fidelino de Figueiredo*, Lisboa, IN-CM, 1989, 64 pp.

Andrade, João Pedro

– *Raul Brandão: o Homem e a Obra*, Lisboa, Acontecimento, 2002 (2.^a), 325 pp.

Andrade, José Romão da Costa

– *Errância de Antero em busca de Deus* (TM), Lisboa, UNL, 1997, 184 pp.

Anjos, António Silva Serafim dos

– *António Sérgio: fundamentos doutrinários do seu pensamento político* (TM), Porto, UP, 1990, 173 pp.

António de Lisboa

– *Sermões de Santo António – antologia temática*, ed. de Henrique Pinto Rema, Porto, Lello/ IPLB, 2000, vols. I e II, 241/329 pp.

– *Santo António de Lisboa*, introd. e sel. de textos de Francisco da Gama Caeiro, trad. e notas de Henrique Pinto Rema, Lisboa, Verbo, 1990, 223 pp.

Antunes, Manuel

– *Teoria da Cultura*, coord. de M.I. Ornellas de Andrade, Lisboa, Colibri, 1999, 122 pp.

Araújo, Joaquim Carlos S.

– *A filosofia trágica da vida (ensaios sobre a obra de Raul Brandão)*, Algés, Difel, 1998, 76 pp.

Araújo, Maria Teresa

– *Teófilo Braga e o romanceiro de tradição oral moderna portuguesa: questões de história e teorização* (TD), Lisboa, UNL, 2000, XXII+659 pp.

Aresta, António

– *A Educação Portuguesa no Extremo Oriente*, Porto, Lello, 1999, 254 pp.

– *O Neoconfucionismo na educação Portuguesa* (ed. bilingue), Macau, DSAFP, 1997, 26 pp.

Azevedo, António Manuel Caldeira

– *Guerra Junqueiro – modernidade e palinódia*, Porto, Lello, 2001, 107 pp.

Azevedo, J. Lúcio de

– *História de António Vieira*, Lisboa, Clássica, 1992 (3.^a), 2 vols., 360/ 360 pp.

Azevedo, Maria da Conceição F.G. Costa

– *Fernando Pessoa, educador: encontro de si próprio, consciência da missão, fidelidade ao ser* (TD-UTAD, 1994), Braga, APPACDM, 1996, 507 pp.

Baptista, Jacinto

– *Jaime Cortesão, Raul Proença: idealistas no mundo real*, Lisboa, BN, 1990, 125 pp.

– *Sérgio/ Pessoa: encontros e desencontros*, Lisboa, Quimera, 1992, 95 pp.

– *António Sérgio enciclopedista*, Lisboa, Colibri, 1997, 160 pp.

Baptista, Maria Manuel

– *Eduardo Lourenço – a Paixão de Compreender* (TD), Aveiro, Univ. de Aveiro, 2002.

Barata, Gilda Maria dos Reis G. Nunes

– *A Presença na Ausência em Teixeira de Pascoaes e Mário Beirão* (TM), Lisboa, UL, 2002, 152 pp.

Barata, Maria Manuela C. Oliveira

– *Mito, política e sociedade – o caso português: fragmentos de um metadiscurso mitológico sobre a crise da racionalidade política* (TM), Porto, UP, 1990, 193 pp.

Barata-Moura, José

– *Estudos de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1998, 288 pp.

Bárbara, Acácio Manuel Moreira da

– *O Tema do Sentimento no Pensamento de Antero de Quental* (TM), Lisboa, UL, 2002, 202 pp.

Barbosa, A. Miranda

– *Obras Filosóficas*, pref. de Alexandre F. Morujão, Lisboa, IN-CM, 1996, 680 pp.

Barradas, Ana

– *Ministros da Noite, Livro Negro da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Antígona, 1991/1995 (3.^a), 184 pp.

Barreira, Cecília

– *Sete faces ocultas da cultura portuguesa: de Gil Vicente a Pascoaes*, Lisboa, Átrio, 1991, 96 pp.

Barrento, João

– *Goethe em Portugal: vida, obra, época*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1991, 111 pp.

Barreto, Luís Filipe

– *Portugal: Pioneiro do Diálogo Norte/ Sul*, Lisboa, IN-CM, 1988, 168 pp.

– *Portugal Mensageiro do Mundo Renascentista*, Lisboa, Quetzal, 1989, 119 pp.

– *Os Descobrimentos e a Ordem do Saber*, Lisboa, Gradiva, 1989 (2.^a), 106 pp.

Barros, Maria da Conceição

– *João José Cochofel: arte, real futurante* (TM), Braga, UM, 2000, 150 pp.

Bártolo, Diamantino Lourenço Rodrigues de

– *Silvestre Pinheiro Ferreira – Paladino dos direitos humanos no espaço luso-brasileiro* (TM), Braga, UM, 2002, VIII+133 pp.

Belo, José Manuel Cardoso

– *Para uma teoria política da educação: actualidade do pensamento filosófico, pedagógico e didáctico de Delfim Santos* (TD-Univ. de Santiago de Compostela, 1994), Lisboa, FCG/ FCT, 1999, 212 pp.

Belo, Maria Natércia Ramos Duarte

– *O pensamento pedagógico segundo Agostinho da Silva* (TM), Covilhã, UBI, 2000, 122 pp.

Benazzi, Natale/ D'Amico, Matteo

– *O livro negro da inquisição: processo de Damião de Góis*, trad. Maria Amélia Pedrosa, Lisboa, Âncora, 2001, 293 pp.

Boisselier, Stéphane

– *Naissance d'une identité portugaise*, Lisboa, IN-CM, 1999, 710 pp.

Borges, Paulo A.E.

– *A Plenificação da História em Padre António Vieira – estudo sobre a ideia de Quinto Império na “Defesa Perante o Tribunal do Santo Ofício”* (TM-UL, 1988), Lisboa, IN-CM, 1995, 343 pp.

– *Princípio e Manifestação no Pensamento Português Contemporâneo* (TD), Lisboa, UL, 1998, 2 vols., 1241 pp. [2.ª versão: *Princípio e Manifestação no Pensamento Português Contemporâneo: Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*, 1999, 748 pp.]

– *Do Finistério Pensar*, Lisboa, IN-CM., 2001, 262 pp.

– *Pensamento Atlântico*, Lisboa, IN-CM, 2002, 492 pp.

Botelho, Afonso

– *Ensaio de Estética Portuguesa*, Lisboa, Verbo, 1989, 158 pp.

– *O Poder Real*, Braga, Cultura Monárquica, 1990, 238 pp.

– *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa, ICALP, 1990, 214 pp.

– *Três Mestres do Conhecimento*, Lisboa, IFLB, 1993, 103 pp.

– *Teoria do Amor e da Morte*, Lisboa, Fund. Lusíada, 1996, 183 pp.

– *Saudade, Regresso à Origem*, Lisboa, IFLB, 1997, 159 pp.

Braga, Joaquim

– *Aforismos e Ensaio Filosóficos*, Lisboa, Fund. Lusíada, 2002, 151 pp.

Braga, Teófilo

– *Poesia do Direito. Origens Poéticas do Cristianismo. As Lendas Cristãs*, pref. de Maria da Conceição Azevedo, Lisboa, IN-CM, 2000, 506 pp.

Brandão, Raul

– *Húmus*, 3 vols. (1.ª ed./ 2.ª ed./ ed. crítica, de Maria João Reynaud), Porto, Campo das Letras, 2000, 334/ 236/ 263 pp.

– *Húmus* (1.ª ed.), Lisboa, Frenesi, 2000, 256 pp.

– *Húmus*, Porto, Porto Ed., 1991, 213 pp.

– *Húmus*, introd. de José Manuel de Vasconcelos, Lisboa, Vega, 1991 (3.ª), 195 pp.

– *Memórias*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998-2001, 3 vols., 280/ 256/ 324 pp.

Brandão, Raul/ Pascoaes, Teixeira de

– *Correspondência*, ed. de António M. Vilhena e Maria Emília M. Mano, Lisboa, Quetzal, 1994, 480 pp.

Bréchon, Robert

– *Estranho Estrangeiro – uma biografia de Fernando Pessoa*, trad. de Maria Abreu e Pedro Tamen, Lisboa, Círculo de Leitores, 1997, 647 pp.

Brito, António José de

– *Valor e Realidade*, Lisboa, IN-CM, 1999, 292 pp.

– *Razão e Dialética: estudos de filosofia e história da filosofia*, Lisboa, IN-CM, 1994, 400 pp.

Brito, Ferreira de

– *Voltaire na cultura portuguesa: os tempos e os modos*, Porto, Núcleo de Estudos Franceses da Fac. de Letras da UP, 1991, 279 pp.

– *Joaquim de Araújo e a expansão europeia da cultura portuguesa*, Porto, Inst. de Estudos Franceses da Fac. de Letras da UP, 2000, 573 pp.

Bruno, Sampaio

– *Plano de um Livro a Fazer – Os Cavaleiros do Amor ou a Religião da Razão*, org., posf. e notas de Joaquim Domingues, Lisboa, IN-CM, 1996, 316 pp.

– *O Brasil Mental – esboço crítico*, pref. de António Telmo, Porto, Lello, 1997 (2.ª), 328 pp.

– *A Ideia de Deus*, pref. de Pinharanda Gomes, Porto, Lello, 1998 (2.ª), 263 pp.

– *O Encoberto*, pref. de Joaquim Domingues, Porto, Lello, 1999 (2.ª), 254 pp.

Buescu, Maria Leonor

– *Aspectos da herança clássica na cultura portuguesa*, Lisboa, ICALP, 1992 (2.ª), 100 pp.

Cabral, Eunice

– *A ilusão amorosa na ficção de José Régio*, Lisboa, Vega, 1998, 107 pp.

Cabrita, Maria João

– *A ideia de justiça em Antero de Quental* (TM-UNL, 1999), Almada, Íman, 2002, 240 pp.

Cachada, Lucinda Miranda

– *Metamorfozes de Narciso na poesia de José Régio* (TM), Porto, UP, 2000, 160 pp.

Caeiro, Francisco da Gama

– *Santo António de Lisboa*, apres. de Maria Cândida Pacheco, Lisboa, IN-CM, 1995, 2 vols., 540/ 502 pp.

– *Dispersos*, pref. de Pedro Calafate, org. de Maria de Lourdes S. Ganho, Lisboa, IN-CM, 1998-2000, 3 vols., 550/ 258/ 522 pp.

Calafate, Pedro

– *A Ideia de Natureza no século XVIII em Portugal* (TD-UL, 1991), Lisboa, IN-CM, 1994, 176 pp.

– *Metamorfozes da Palavra – estudos sobre o pensamento português e brasileiro*, Lisboa, IN-CM, 1998, 383 pp.

Cameirão, Lurdes da Conceição Preto

– *Teixeira de Pascoaes e o projecto cultural da “Renascença Portuguesa”* (TM-UNL, 1994), Bragança, Instituto Politécnico, 2000, 336 pp.

Campos, Maria da Conceição

– *A pessoa em Pessoa: vivem em nós inúmeros*, Leiria, Diferença, 1997 (2.^a), 56 pp.

Camps, Maria da Conceição de Alves

– *A presença do polícrático de João de Salisbúria na crónica de D. João I de Fernão Lopes* (TM), Porto, UP, 2000, 129 pp.

Cantista, Maria José

– *Filosofia Hoje – ecos no pensamento português contemporâneo*, Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 1993, 313 pp.

Cardoso, Luís Miguel O. de Barros

– *Para a história do humanismo renascentista em Portugal: Pedro Sanches e o sortilégio das musas* (TM), Coimbra, UC, 1996, 150 pp.

Cardoso, Maria Manuela Lopes

– *António Vieira: pioneiro e paradigma de interculturalidade* (TM-Univ. Aberta, 1999), Lisboa, Chaves Ferreira, 2001, 127 pp.

Carneiro, Mário Jorge F.

– *O Pensamento Filosófico de Fidelino de Figueiredo* (TM), Lisboa, UL, 2002, 213 pp.

Carranca, Carlos

– *O Fantasma de Pascoaes*, Lisboa, Universitária, 1997 (2.^a rev.), 68 pp.

Carter, Janet E.

– *Cadências Tristes – o universo humano na obra poética de Cesário Verde*, Lisboa, IN-CM, 1989, 344 pp.

Carvalho, Amorim de

– *Guerra Junqueiro e a sua Obra Poética*, Porto, Lello, 1998 (2.^a), 293 pp.

– *O Positivismo Metafísico de Sampaio Bruno*, Lisboa, Fund. Lusíada, 2001 (2.^a), 281 pp.

Carvalho, António Carlos

– *Pessoa*, Lisboa, Pergaminho, 1999, 128 pp.

Carvalho, Joaquim de

– *Obra Completa: Filosofia e História da Filosofia (1916-1934)*, vol. I, Lisboa, FCG, 1992 (2.^a), XXIV+431 pp.

– *Obra Completa: Filosofia e História da Filosofia (1939-1955)*, vol. II, Lisboa, FCG, 1992 (2.^a), XX+600 pp.

– *Obra Completa: Ensaios e Fragmentos Filosóficos e Bibliográficos*, vol. VIII, Lisboa, FCG, 1996, XXVI+429 pp.

- *Reflexões sobre Teixeira de Pascoaes*, Amarante, Tâmega, 1991, 47 pp.
- Carvalho, Joaquim de/ Cela, Camilo José
- *Da Alma Portuguesa*, Amarante, Tâmega, 1995, 144 pp.
- Carvalho, José Maurício de
- *A ideia de filosofia em Delfim Santos*, Londrina, UEL, 1996, 229 pp.
- *História da filosofia e tradições culturais: um diálogo com Joaquim de Carvalho*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2001, 436 pp.
- Carvalho, José Rodrigo C. da Costa
- *Aprendiz de Selvagem: o Brasil na Vida e na Obra de Fernando Gomes de Amorim*, Porto, Campo das Letras, 2000, 749 pp.
- Carvalho, Maria Alcínia B.N.F. da Costa
- *Introdução ao pensamento de J.M. da Cunha Seixas* (TM), Porto, UP, 1996, 231 pp.
- Carvalho, Maria João Cardoso de
- *Filosofia e paideia em António Sérgio* (TM), Braga, UM, 2000, 163 pp.
- Carvalho, Mário Santiago de
- *Juridificação e relação: o "Collyrium Fidei Aduersus Haereses" de Frei Alvaro Pais* (TM), Porto, UP, 1989, 163 pp.
- *Estudos sobre Álvaro Pais e outros franciscanos (séculos XIII-XV)*, Lisboa, IN-CM, 2001, 352 pp.
- Carvalho, Rómulo de
- *História do Ensino em Portugal*, Lisboa, FCG, 1996 (2.ª)/ 2001 (3.ª), 965 pp.
- Carvalho, Rui Galvão de
- *Antero de Quental e a música*, Horta, Dir. Reg. dos Assuntos Culturais, 1989, 133 pp.
- Castilho, Guilherme de
- *Presença do Espírito*, Lisboa, IN-CM, 1989, 224 pp.
- Castro, Aníbal Pinto de
- *António Vieira: uma síntese do Barroco luso-brasileiro*, Lisboa, CTT, 1997, 229 pp.
- Castro, Helena de Fátima Gonçalves de
- *Emancipação da mulher e regeneração social no século XIX segundo Lopes Praça* (TM), Lisboa, UL, 2000, 246 pp.
- Castro, José Acácio
- *O simbolismo da natureza em Santo António de Lisboa* (TD-UCP, 1995), Porto, UCP/ Fund. Eng. António de Almeida, 1997, 250 pp.
- Casulo, José Carlos de Oliveira
- *Filosofia da educação em Teixeira de Pascoaes* (TD-UM, 1995), Braga, UM, 1997, 547 pp.
- Catroga, Fernando
- *Antero de Quental – História, Socialismo, Política*, Lisboa, Notícias, 2001, 268 pp.
- Cavaco, Gilbert Ricardo
- *"Mensagem": esoterismo e ideologia em Fernando Pessoa* (TD-New York Univ., 1979), Ann Arbor/ Michigan/ UMI, 1997, 210 pp.
- Ceia, Carlos
- *De Punho Cerrado – ensaios de hermenêutica dialéctica da literatura portuguesa contemporânea*, Lisboa, Cosmos, 1997, 256 pp.
- Centeno, Y.K.
- *Fernando Pessoa – os Trezentos e outros Ensaio*, Lisboa, Presença, 1988, 243 pp.
- *O Pensamento esotérico de Fernando Pessoa*, Lisboa, & Etc., 1990, 75 pp.
- Cerqueira, Tiago Cristóvão de Sá
- *O sentimento moral e religioso em Antero de Quental* (TM), Braga, UM, 2000, 137 pp.
- César, Constança Marcondes
- *O Grupo de São Paulo*, Lisboa, IN-CM, 2000, 258 pp.
- Chacon, Vamireh
- *O Humanismo Ibérico – a Escolástica Progressista e a Questão da Modernidade*, Lisboa, IN-CM, 1998, 206 pp.

Chaves, Henrique de Almeida

– *O Mito de Camões em Itália* (TM-UNL, 1997), Lisboa, Colibri, 2000, 397 pp.

Chorão, João Bigotte

– *Galeria de Retratos*, Porto, Lello, 2000, 236 pp.

Chorão, Luís Bigotte

– *O Periodismo Jurídico Português do Século XIX – páginas de história da cultura nacional oitocentista*, pref. de Martim de Albuquerque, Lisboa, IN-CM, 2002, 406 pp.

Cidade, Hernâni

– *Luís de Camões – o Épico*, Lisboa, Presença, 1995 (2.^a)/ 2001 (3.^a), 216 pp.

– *Luís de Camões – o Lírico*, Lisboa, Presença, 1992 (3.^a), 308 pp.

– *Antero de Quental*, Lisboa, Presença, 1988 (2.^a), 155 pp.

Cirurgião, António

– *Fernão Álvares do Oriente: o homem e a obra* (TD-Univ. Wisconsin, 1970), Ann Arbor, Michigan, UMI, 1997, 443 pp.

– *Leituras Alegóricas de Camões e outros estudos da literatura portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 1998, 182 pp.

– *Novas Leituras de Clássicos Portugueses*, Lisboa, Colibri, 1997, 203 pp.

– *O “olhar esfíngico” da “Mensagem” e a Concordância*, Lisboa, ICALP, 1990, 388 pp.

Cleto, Germano de Jesus Mamede

– *Idealismo em António Sérgio* (TM), Lisboa, UL, 2001, 155 pp.

Coelho, Amílcar

– *Desafio e Refutação – controvérsia entre António Sérgio e Jesus Caração sobre a natureza e o valor da ciência*, Lisboa, Horizonte, 1990, 138 pp.

Coelho, Jacinto do Prado

– *A Poesia de Teixeira de Pascoaes/ A Educação do Sentimento Poético*, org. e rev. de António Cândido Franco e Luís Amaro, pref. de Fernando Guimarães, Porto, Lello, 1999 (2.^a), 382 pp.

– *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, Lisboa, Verbo, 1991 (10.^a), 268 pp.

– *A Originalidade da Literatura Portuguesa*, Lisboa, ICALP, 1992 (3.^a), 90 pp.

Coelho, Joaquim Francisco

– *Micro-Leituras de Antero*, Algés, Difel, 1993, 68 pp.

Coelho, Maria Teresa Pinto

– *Apocalipse e regeneração: o ultimatum e a mitologia da pátria na literatura finissecular* (TD), Oxford, Univ. de Oxford, 1994, 406 pp.

Cohen, Thomas M.

– *The fire of tongues: Antonio Vieira and the christian mission in Brazil* (TD-Stanford University, 1990), Stanford, Stanford University Press, 1998, 264 pp.

Coimbra, Leonardo

– *Dispersos III – Filosofia e Metafísica*, compil., fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, nota preliminar de Francisco da Gama Caeiro, Lisboa/ São Paulo, Verbo, 1988, 278 pp.

– *Dispersos IV – Filosofia e Religião*, compil., fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, nota preliminar de Manuel da Costa Freitas, Lisboa/ São Paulo, Verbo, 1991, 262 pp.

– *Dispersos V – Filosofia e Política*, compil., fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, nota preliminar de Henrique Barrilano Ruas, Lisboa/ São Paulo, Verbo, 1994, 319 pp.

– *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, compil. e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, nota preliminar de Pinharanda Gomes, Lisboa, Fund. Lusíada, 1994, 443 pp.

– *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, apres., fixação do texto e notas de Paulo Samuel, Lisboa, Guimarães Ed., 1991, 171 pp.

- *A Filosofia de Henri Bergson*, introd. de Manuel Ferreira Patrício, fixação do texto e apres. de Ângelo Alves, Lisboa, IN-CM, 1994, 232 pp.
- *Guerra Junqueiro*, nota prévia, org. e fixação do texto de Paulo Samuel, Porto, Lello/UCP, 1996, 167 pp.
- *Jesus*, introd. de Arnaldo de Pinho, Porto, Lello, 1997, 62 pp.
- Correia, Domingos António Madureira
 - *Oliveira Martins perante o positivismo* (TM), Braga, UM, 2000, 127 pp.
- Correia, Maria Clara A.A. Nunes
 - *A negação como elemento de teatralidade na obra de Raul Brandão* (TM), Lisboa, UNL, 1988, 224 pp.
- Cortesão, Jaime
 - *Influência dos Descobrimentos Portugueses na História da Civilização*, coord. e apres. de José M. Garcia, Lisboa, IN-CM, 1993, 120 pp.
 - *Portugal – a Terra e o Homem*, apresentação de Urbano Tavares Rodrigues, Lisboa, IN-CM, 1995 (3.^a), 272 pp.
- Costa, António Daniel Fernandes Pereira da
 - *Raul Proença o articulista pré-seareio: os pressupostos metafísicos do seu polemismo* (TM), Braga, UM, 2000, 191 pp.
- Costa, Dalila Pereira da
 - *Corografia sagrada: temas portugueses*, Porto, Lello, 1993, 343 pp.
 - *Entre desengano e esperança: ensaios portugueses*, Porto, Lello, 1996, 149 pp.
 - *O Esoterismo de Fernando Pessoa*, introd. e posfácio de António Quadros, Porto, Lello, 1996 (4.^a rev.), 309 pp.
 - *Gil Vicente e a sua Obra*, Lisboa, Guimarães Ed., 1989, 199 pp.
 - *Pascoas: D' "As Sombras" à "Senhora da Noite"*, Lisboa, Átrio, 1992, 27 pp.
 - *Raízes Arcaicas da Epopeia Portuguesa e Camonianiana*, Lisboa, ICALP, 1990, 162 pp.
 - *D. Sebastião, El-Rei Ungido– Rei Eleito*, Lisboa, Átrio, 1996, 51 pp.
 - *Portugal Renascido*, Lisboa, Fund. Lusíada, 2001, 196 pp.
- Couraceiro, Manuel de Jesus
 - *Sensus et ratio: para um estudo do pensamento gnoseológico de Santo António de Lisboa* (TM), Porto, UP, 1994, 221 pp.
- Coutinho, Jorge
 - *O Pensamento de Teixeira de Pascoas – Estudo hermenêutico e crítico* (TD-UCP, 1994), Braga, UCP/FF, 1995, 507 pp.
- Coyné, André
 - *Portugal é um Ente...De l'Être du Portugal*, apres. de Pinharanda Gomes, Lisboa, Fund. Lusíada, 1999, 240 pp.
- Crespo, Ângel
 - *Estudos sobre Fernando Pessoa*, trad. de José Bento, Lisboa, Teorema, 1988, 198 pp.
 - *A Vida Plural de Fernando Pessoa*, trad. de José V. Moutinho, Lisboa, Bertrand, 1990/1998 (2.^a), 425 pp.
- Cruzeiro, Maria Manuela
 - *Eduardo Lourenço – o Regresso do Corifeu*, Lisboa, Notícias, 1997, 147 pp.
- Cunha, António Augusto Oliveira
 - *Faria de Vasconcelos: pensamento e acção pedagógica* (TM), Braga, UM, 1997, 320 pp.
- Cunha, Carlos M.F. da
 - *Mundos (Im)possíveis de Vergílio Ferreira*, Algés, Difel, 2000, 162 pp.
- Cunha, Maria Helena Ribeiro da
 - *A Dialéctica do Desejo em Camões*, Lisboa, IN-CM, 1989, 136 pp.
- Cunha, Norberto Ferreira
 - *Génese e Evolução do Ideário de Abel Salazar* (TD-UM, 1989), Lisboa, IN-CM, 1997, 798 pp.

- *Elites e Académicos na Cultura Portuguesa Setecentista*, Lisboa, IN-CM, 2001, 254 pp.
- Deswarte, Sylvie
- *Ideias e Imagens em Portugal na Época dos Descobrimentos*, Algés, Difel, 1992, 304 pp.
- Deusdado, Ferreira
- *Educadores Portugueses*, fixação de texto, pref. e notas de Pinharanda Gomes, Porto, Lello, 1995, 527 pp.
- Dias, Jorge
- *Estudos de Antrpologia*, introd. de Carlos Ramos de Oliveira, Lisboa, IN-CM, vols. I e II, 1990/ 1993, 299/ 418 pp.
- *O essencial sobre os elementos fundamentais da cultura portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 1995 (2.^a), 59 pp.
- Dias, José Manuel de Barros
- *Miguel de Unamuno e Teixeira de Pascoaes – compromissos plenos para a educação dos povos peninsulares* (TD-UE, 1996), Lisboa, IN-CM, 2002, 2 vols., 396/ 504 pp.
- *Miguel de Unamuno: o tema da “Hispanidade” e suas implicações educacionais* (OT), Évora, UE, 1990, 273 pp.
- Dine, Maria Madalena Jorge
- *Camilo Pessanha: mestre e par de Fernando Pessoa* (TM), Lisboa, UNL, 1995, 282 pp.
- Diogo, Américo António Lindeza
- *De Londres a Babilónia: Oliveira Martins como crítico cultural*, Braga/ Pontevedra, Irmandades da Fala da Galiza e Portugal, 1997, 201 pp.
- *Literatura & heteronímia: sobre Fernando Pessoa*, Braga/ Pontevedra, Irmandades da Fala da Galiza e Portugal, 1992, 66 pp.
- Dionísio, Eduarda
- *Título, Acções, Obrigações (a Cultura em Portugal, 1974-1994)*, Lisboa, Salamandra, 1993, 523 pp.
- Dionísio, João
- *D. Duarte, leitor de Cassiano* (TD), Lisboa, UL, 2000, 427 pp.
- Duarte, Dom
- *Leal Conselheiro*, ed. crítica, introd. e notas de Maria Helena Lopes de Castro, pref. de Afonso Botelho, Lisboa, IN-CM, 1999, XXVI+380 pp.
- *Dom Duarte*, introd. e sel. de textos de Afonso Botelho, Lisboa, Verbo, 1991, 180 pp.
- Domingues, Joaquim
- *Filosofia Portuguesa para a Educação Nacional – introdução à obra de Álvaro Ribeiro* (TM-UM, 1994), Lisboa, Fund. Lusíada, 1997, 182 pp.
- *De Ourique ao Quinto Império – para uma filosofia da cultura portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 2002, 373 pp.
- *O Essencial sobre Sampaio (Bruno)*, Lisboa, IN-CM, 2002, 91 pp.
- Durand, Gilbert
- *Imagens e Reflexos do Imaginário Português*, trad. de Cristina Proença *et al.*, pref. de Lima de Freitas, Lisboa, Hugim, 1997, 219 pp.
- Eliade, Mircea,
- *Camões e Eminescu*, introd. de José Augusto Seabra, trad. de Anca Ferro, Bucareste, Embaixada de Portugal, 1997, 23 pp.
- Epifânio, Renato
- *Exposição da “Teoria do Ser e da Verdade”: uma viagem através da viagem de José Marinho* (TM), Lisboa, UL, 1999, 244 pp.
- Espírito Santo, Luís do
- *Henri Bergson/ Leonardo Coimbra – estudos comparativos*, Lisboa, Ésquilo, 1999, 94 pp.
- *O Amor em Debate*, Lisboa, Ésquilo, 1998, 119 pp.

- *Vivências*, Lisboa, Ésquilo, 1998, 127 pp.
- Espírito Santo, Moisés
- *Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, XVI+395 pp.
- *Fontes Remotas da Cultura Portuguesa*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1989, 396 pp.
- *A Religião Popular Portuguesa*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1990 (2.^a), 263 pp.
- *Origens do Cristianismo Português*, Lisboa, ISER, 1993 (2.^a)/ 1997 (3.^a), 224 pp.
- *O Brasonário português e a cultura hebraica*, Lisboa, ISER, 1997, 294 pp.
- Esteves, Fernanda Godinho
- *Do Galaico-Português à Lusofonia*, Lisboa, Universitária, 1998, 62 pp.
- Favinha, Marília Evangelina Sota
- *Frei Fortunato de S. Boaventura e a "Contra-Revolução": sociabilidade e intervenção política* (TM), Lisboa, UNL, 1996, 321 pp.
- Fernandes, Manuel Lázaro Ferreira
- *O pensamento educacional de José Augusto Coelho* (TM), Braga, UM, 1995, 298 pp.
- Fernandes, Mário Simões
- *O caminho das estrelas: projecção da "nova astronomia" na cultura portuguesa do século XVII* (TM), Lisboa, UL, 1991, 272 pp.
- Fernandes, Rogério
- *O ensino de primeiras letras em Portugal: 1800-1820* (TD), Lisboa, UL, 1989, 2 vols., 1292 pp.
- *O Pensamento Pedagógico em Portugal*, Lisboa, ICALP, 1992 (2.^a), 144 pp.
- Fernandes, Rogério/ Gomes, Joaquim F./ Grácio, Rui
- *História da educação em Portugal*, Lisboa, Horizonte, 1988, 130 pp.
- Ferreira, Alberto
- *Estudos de cultura portuguesa (século XIX)*, Lisboa, Litexa, 1998, 205 pp.
- Ferreira, Alberto/ Marinho, Maria José
- *Bom Senso e Bom Gosto (a Questão Coimbrã)*, vol. IV, Lisboa, IN-CM, 1989, 416 pp.
- Ferreira, David Mourão
- *Nos Passos de Pessoa*, Lisboa, Presença, 1988, 177 pp.
- *Sob o Mesmo Tecto – estudos sobre autores de Língua Portuguesa*, Lisboa, Presença, 1989, 237 pp.
- Ferreira, Francisco Fonseca
- *Fernando Pessoa – a penumbra do génio*, Lisboa, Horizonte, 2002, 160 pp.
- Ferreira, Manuel António Rebelo
- *Filosofia e ensino da Filosofia no limiar da década de 40 do séc. XIX: o caso exemplar de Domingos Pinto Ribeiro* (TM), Braga, UM, 2000, 297 pp.
- Ferreira, Maria Eugénia Alves
- *Pensamento político de Oliveira Martins* (TM), Porto, UP, 1996, 257 pp.
- Ferreira, Silvestre Pinheiro
- *Prelecções Filosóficas*, introd. de José Esteves Pereira, Lisboa, IN-CM, 1996, 360 pp.
- *Ensaio sobre a Psicologia, Noções Elementares de Filosofia e outros escritos filosóficos*, pref. de Maria Luísa Couto Soares, trad. de Rodrigo S. Cunha, Lisboa, IN-CM, 1999, 582 pp.
- Ferreira, Vergílio
- *Arte Tempo*, Lisboa, Rolim, 1988, 45 pp.
- *Espaço do Invisível*, Lisboa, Bertrand, 1990-1995 (2.^a), 5 vols., 285/ 303/ 321/ 334/ 332 pp.
- *Pensar*, Lisboa, Bertrand, 1993/ 1997 (5.^a), 373 pp.
- *Interrogação ao destino*, posf. e notas de Augusto Joaquim, Lisboa, Bertrand, 1998, 341 pp.
- *Escrever*, ed. de Hélder Godinho, Lisboa, Bertrand, 2001/ 2001 (4.^a), 280 pp.
- Figueiredo, Eurico
- *Psicanálise da Saudade*, Lisboa, O Jornal, 1991, 83 pp.

Figueiredo, Fidelino de

- *A Épica Portuguesa no Século XVI – subsídios documentares para uma teoria geral da epopéia*, apres. de António S. Amora, Lisboa, IN-CM, 1993 (2.^a), 594 pp.

Figueiredo, Nuno Alexandre G. Guedes de

- *José Marinho, filósofo do enigma* (TM), Porto, UP, 1998, 88 pp.

Flórido, José

- *Um Agostinho da Silva: correspondência com o autor*, Lisboa, Ulmeiro, 1995/ 1997 (3.^a), 223 pp.

Fonseca A. Fernandes da

- *Encontros com Teixeira de Pascoaes (um regresso ao Poeta)*, Porto, Univ. Fernando Pessoa/ Fund. Fernando Pessoa, 2002, 180 pp.

Fonte, Barroso da

- *O pensamento e a obra de Alberto Sampaio* (TM-UM, 1997), Braga, Compolito, 1998, 152 pp.

Fortes, Manuel de Azevedo

- *Lógica Racional*, apres. de Pedro Calafate, Lisboa, IN-CM, 2002, 246 pp.

Fraga, Maria do Céu A. Fortes de

- *Camões: um bucolismo intranquilo* (OT), Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1988, 265 pp.
- *O estilo de vida e morte de Gomes Freire, de Raúl Brandão: entre o apontamento impressionista e a violência expressionista* (OT), Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1988, 15 pp.

Franco, António Cândido

- *Panfleto Contra Portugal*, Setúbal, AJF, 1989, 15 pp.
- *Memórias de Inês de Castro*, Mem Martins, Europa-América, 1990, 249 pp.
- *Teoria e Palavra: Conferência*, Lisboa, Átrio, 1991, 87 pp.
- *Teoria da Literatura na Obra de Álvaro Ribeiro*, Lisboa, Ramos Afonso da Moita, 1993, 62 pp.
- *Vida de Sebastião, Rei de Portugal*, Mem Martins, Europa-América, 1993, 210 pp.
- *Transformações da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Amarante, Tâmega, 1994, 144 pp.
- *A Epopeia Pós-Camoniã de Guerra Junqueiro*, Lisboa, Gazeta do Mundo de Língua Portuguesa, 1996, 27 pp.
- *Poesia Oculia: estudos sobre a moderna lírica portuguesa*, Lisboa, Vega, 1996, 144 pp.
- *O Saudosismo de Teixeira de Pascoaes*, Amarante, Tâmega, 1996, 113 pp.
- *Eleonor na serra de Pascoaes*, Lisboa, Átrio, 1992, 121 pp.
- *A Literatura de Teixeira de Pascoaes* (TD-UE, 1997), Lisboa, IN-CM, 2000, 552 pp.
- *Os descobrimentos portugueses e a demanda do Preste João – estudo sobre as relações culturais portuguesas*, Lisboa, Fund. Lusfada, 2001, 142 pp.
- *O Essencial sobre Guerra Junqueiro*, Lisboa, Lisboa, IN-CM, 2001, 61 pp.

Franco, José Eduardo

- *O mito de Portugal: a primeira história de Portugal e a sua função política*, pref. de Francisco Contento Domingues, Lisboa, Roma Ed., 2000, 527 pp.

Franco, José Eduardo/ Reis, Bruno Cardoso

- *Vieira na Literatura anti-jesuitica*, Lisboa, Roma Ed., 1997, 171 pp.

Freeland, Alan

- *O Leitor e a Verdade Oculta – ensaio sobre os “Maias”*, Lisboa, IN-CM, 1989, 176 pp.

Freire, Manuel Almeida

- *Para uma leitura da poesia de Antero de Quental, Teixeira de Pascoaes, Afonso Duarte: poetas do sagrado*, Lisboa, Presença, 1996, 141 pp.

Freitas, Francisco Silva

- *A pedagogia do heroísmo em Oliveira Martins* (TM), Lisboa, UNL, 1989, 202 pp.

Freitas, Lima de

– *Pintar o Sete – ensaios sobre o Almada Negreiros, o Pitagorismo e a Geometria Sagrada*, Lisboa, IN-CM, 1990, 200 pp.

Frias, Agostinho Figueiredo de

– “*De Signis Pulsandis*”: *leitura hermenêutica de Santo António de Lisboa e Frei Paio de Coimbra* (TM) Porto, UP, 1994, 2 vols., 218+CXXXVII pp.

– *Fontes de cultura portuguesa medieval: o “liber ordinis sanctae crucis colimbriensis”* (TD) Porto, UP, 2001, 321 pp.

Furtado, Rodrigo M.C.

– *Representações do princeps nas historiae de Orósio* (TM), Lisboa, UL, 2000, 328 pp.

Gala, Elísio

– *A Filosofia Política de Álvaro Ribeiro* (TM-UCP, 1998), Lisboa, Fund. Lusfada, 1999, 231 pp.

Galhoz, Maria Aliete

– *Catorze ensaios sobre José Régio seguidos de uma bibliografia essencial*, Lisboa, Cosmos, 1996, 150 pp.

Gama, José

– *A Filosofia da Cultura Portuguesa no “Leal Conselheiro” de D. Duarte* (TD-UCP, 1991), Lisboa, FCG/ JNICT, 1995, 299 pp.

Gama, Manuel

– *O Pensamento de Sampaio Bruno – contribuição para a História da Filosofia em Portugal* (TD-UM, 1992), Lisboa, IN-CM, 1994, 288 pp.

– *O Movimento 57 na Cultura Portuguesa*, Lisboa, ICALP, 1991, 150 pp.

Gandra, Fernando

– *O Eterno Contorno. Do Outro e do Mesmo*, introd. de Eduardo Lourenço, Lisboa, Frenesi, 1997, 152 pp.

Gandra, Manuel J.

– *Joaquim de Fiore, Joaquinismo e Esperança Sebástica*, Lisboa, Fund. Lusfada, 1999, 229 pp.

– *Da Face Oculta do Rosto da Europa – prolegómenos a uma História Mítica de Portugal*, Lisboa, Hugin, 1997, 197 pp.

– *Subsídios para a bibliografia crítica das fontes e estudos respeitando ao Hermetismo em Portugal*, vol. I, Mafra, M.J. Gandra, 1994, 98 pp.

– *O Império do Espírito Santo*, Lisboa, Estar, 2000, 107 pp.

– *A Cristofania de Ourique – Mito e Profecia*, Lisboa, Fund. Lusfada, 2002, 299 pp.

Ganho, Maria de Lourdes Sirgado

– *O Essencial sobre Delfim Santos*, Lisboa, IN-CM, 2002, 80 pp.

– *O Essencial sobre Santo António de Lisboa*, Lisboa, IN-CM, 2000, 61 pp.

Garcia, Mário

– *Um Olhar sobre Pascoaes*, Braga, UCP, 2000, 127 pp.

– *O padre António Vieira e outros poetas*, Braga, UCP/FF, 2000, 270 pp.

Gil, Fernando

– *O efeito-Lusiadas*, Lisboa, Sá da Costa, 1999, 77 pp.

Gil, Fernando/ Macedo, Hélder

– *Viagens do olhar: retrospectão, visão e profecia no renascimento português*, Porto, Campo das Letras, 1998, 471 pp.

Gil, José

– *Salazar: a retórica da invisibilidade*, trad. de Maria de Fátima Araújo, Lisboa, Relógio d'Água, 1995, 60 pp.

– *Diferença e Negação na Poesia de Fernando Pessoa*, Lisboa, Relógio d'Água, 1999, 140 pp.

Gil, José/ Catroga, Fernando

– *O Ensaísmo Trágico de Eduardo Lourenço*, Lisboa, Relógio d'Água, 1996, 81 pp.

Godinho, Cecília Maria da Silva

– *A “transcensão” em Delfim Santos* (TM), Porto, UP, 1995, 141 pp.

Góis, Damião de

– *Elogio da Cidade de Lisboa*, introd. de Ilídio do Amaral, apres., trad. e coment. de Aires A. Nascimento, Lisboa, Guimarães Ed., 2002, 216 pp.

– *O Livro de Eclesiastes*, ed. crítica e introd. de T.F. Earle, Lisboa, FCG, 2002, 192 pp.

Gomes, Carlos Alberto Sousa

– *Liberdade e absurdo na obra de Raul Brandão: aspectos preambulares* (TM), Lisboa, UL, 1997, 256 pp.

Gomes, Ermelinda Natércia R. Lourenço

– *António Sérgio e a educação* (TM), Porto, Univ. Portucalense, 1997, 115 pp.

Gomes, Pinharanda

– *História da Filosofia Portuguesa*, vol. I – *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Ed., 1999 (2.^a), 679 pp.

– *História da Filosofia Portuguesa*, vol. II – *A Patrologia Lusitana*, Lisboa, Guimarães Ed., 2002 (2.^a), 375 pp.

– *História da Filosofia Portuguesa*, vol. III – *A Filosofia Árabe-Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Ed., 1991, 495 pp.

– *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1990 (2.^a), 258 pp.

– *Pensamento Português*, VI, Braga, Pax, 1992, 187 pp.

– *Os Conimbricenses*, Lisboa, ICALP, 1992, 186 pp.

– *Pensamento Português*, VII, Braga, Pax, 1993, 186 pp.

– *Entre Filosofia e Teologia*, Lisboa, Fund. Lusíada, 1992, 223 pp.

– *A Cidade Nova: reflexões sobre Religião e Sociedade*, Lisboa, Fund. Lusíada, 1999, 259 pp.

– *Meditações Lusíadas*, Lisboa, Fund. Lusíada, 2001, 301 pp.

Gomez, Samuel

– *Education in Portugal* (TD-University of Connecticut, 1968), Ann Arbor/ Michigan/ UMI, 1997, 202 pp.

Gonçalves, Adelto

– *Fernando Pessoa: a voz de Deus*, São Paulo, Univ. de Santa Cecília, 1997, 96 pp.

Gonçalves, António Joaquim Ferreira

– *A metáfora de Deus em José Régio e Vitorino Nemésio* (TM), Braga, UCP, 1996, 180 pp.

Gonçalves, Joaquim Cerqueira

– *Em Louvor da Vida e da Morte. Ambiente – a cultura ocidental em questão*, Lisboa, Colibri/ CFUL, 1998, 85 pp.

– *Fazer Filosofia – como e onde?*, Braga, UCP, 1990, 125 pp.

– *A Escola em Debate – Educar ou Profissionalizar?*, Braga, UCP, 1989, 115 pp.

Gueifão, António Manuel da Silva

– *Ideia de Europa em Eça de Queiroz e Oliveira Martins: entre a civilização e o vazio* (TM), Lisboa, UNL, 1996, 176 pp.

Guimarães, Fernando

– *Poética do Saudosismo*, Lisboa, Presença, 1988, 212 pp.

– *A Poesia Contemporânea Portuguesa e o Fim da Modernidade*, Lisboa, Caminho, 1989, 165 pp.

– *Poética do Simbolismo em Portugal*, Lisboa, IN-CM, 1990, 224 pp.

– *Simbolismo, Modernismo & Vanguardas*, Porto, Lello, 1992 (2.^a), 268 pp.

– *Os Problemas da Modernidade*, Lisboa, Presença, 1994, 103 pp.

– *O Modernismo Português e a sua Poética*, Porto, Lello, 1999, 133 pp.

Harrington, Thomas Smith

– *The pedagogy of nationhood: concepts of national identity in the Iberian Peninsula (1874-1925)* (TD-Brown Univ., 1994), Ann Arbor/ Michigan/ UMI, 1997, 406 pp.

Hebreu, Leão

– *Diálogos de Amor*, trad. e fixação de texto de Giacinto Manupella, Lisboa, Frenesi, 2000 (2.^a), 445 pp.

– *Diálogos de Amor*, apres. de João Vila-Chã, Lisboa, IN-CM, 2001, 422 pp.

Henriques, Mendo Castro

– *As Coerências de Fernando Pessoa*, Lisboa, Verbo, 1989, 334 pp.

Homem, Amadeu de Carvalho

– *A ideia republicana em Portugal: o contributo de Teófilo Braga*, Coimbra, Minerva, 1989, 482 pp.

– *Teófilo Braga: filosofia e pensamento político-social* (TD), Coimbra, UC, 1988, 482 pp.

Huerta, Albert

– *Aristotle and Portugal, with an emphasis on Camões in the sixteenth century, and selected love sonnets* (TD-University of California, 1982), Ann Arbor/ Michigan/ UMI, 1997, 400 pp.

Jesus, Maria João R. Vieira de

– *Dos contributos para a compreensão da vida e obra de um pensador do nosso século: Delfim Santos* (TM), Porto, UP, 1998, 236 pp.

Júdice, Nuno

– *Viagem por um século de literatura portuguesa*, Lisboa, Relógio d'Água, 1997, 106 pp.

Júlio, Maria Joaquina Nobre

– *O Discurso de Vergílio Ferreira como questionação de Deus* (TD-Univ. de Salamanca, 1995), Lisboa, Colibri, 1996, 346 pp.

Junqueiro, Guerra

– *Oração ao Pão/ Oração à Luz*, introd. de Pinharanda Gomes, Porto, Lello, 1997, 71 pp.

– *Antologia Poética*, sel. de António Cândido Franco, Lisboa, Guimarães Ed., 1998, 206 pp.

Justiça, Maria Paula Oliveira

– *O posicionamento ético de Sampaio Bruno: a consciência do mal* (TM), Porto, UP, 1997, 199 pp.

Kaufman, Helena Irena

– *Ficção histórica portuguesa do pós-revolução* (TD– Univ. de Wisconsin-Madison, 1991), Ann Arbor/ Michigan, UMI, 1997, 210 pp.

Kotowicz, Zbigniew

– *Fernando Pessoa, Vozes de uma Alma Nómada*, trad. de Maria de Lourdes S. Ruivo, pref. de Luís Rebelo de Sousa, Lisboa, Vega, 1998, 95 pp.

Lacerda, Aarão de

– *O Fenómeno Religioso e a Simbólica*, Lisboa, Guimarães Ed., 1988, 209 pp.

Lameiras, António Manuel Simão

– *Do informalismo ao formalismo na ciência setecentista em Portugal: do Conde da Ericeira à Academia Real das Ciências* (TM), Lisboa, UNL, 2000, 148 pp.

Leal, Gomes

– *Antologia Poética*, escolha e comentário de Francisco da Cunha Leão e Alexandre O'Neill, Lisboa, Guimarães Ed., 1999 (2.^a), 215 pp.

Leão, Francisco da Cunha

– *O Enigma Português*, Lisboa, Guimarães Ed., 1992 (3.^a), 295 pp.

Leitão, Ana Cristina Barreto

– *Maneira(s) de ver em Fernando Pessoa* (TM), Lisboa, UNL, 1997, 155 pp.

Lancastre, Maria José de

– *O essencial sobre Fernando Pessoa*, Lisboa, IN-CM, 1998, 61 pp.

- Lessa, Almerindo
 – *Macau – ensaios de antropologia portuguesa nos trópicos*, Lisboa, Univ. Independente, 1996, 659 pp.
- Lima, Joaquim Gomes
 – *Princípios de antropologia em Bernardino Machado* (TM), Braga, UM, 1998, 249 pp.
- Lima, Sílvia
 – *Obra Completa*, introd. e org. de José Ferreira da Silva, Lisboa, FCG, 2002, 2 vols., 1724 pp.
- Lisboa, Eugénio
 – *O essencial sobre José Régio*, Lisboa, IN-CM, 2001, 92 pp.
 – *José Régio – uma literatura viva*, Lisboa, ICALP, 1992 (2.^a), 137 pp.
- Lopes, António
 – *Vieira, o Encoberto*, Cascais, Principia, 1999, 283 pp.
- Lopes, Fernando Santos
 – *Pedagogia social no pensamento de António Sérgio* (TM), Braga, UM, 1998, 342 pp.
- Lopes, Graça Maria Dias
 – *O pensamento estético em Vieira de Almeida* (TM), Braga, UM, 1998, 142 pp.
- Lopes, Óscar
 – *Cifras do Tempo*, Lisboa, Caminho, 1990, 330 pp.
 – *A Busca de Sentido: questões de literatura portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1994 (2.^a), 267 pp.
 – *Cinco Motivos de Meditação: Luís de Camões, Eça de Queirós, Raul Brandão, Aquilino Ribeiro e Fernando Pessoa*, Porto, Campo das Letras, 1999, 377 pp.
 – *História da Cultura em Portugal*, vol. I, Lisboa, Gradiva, 2000, 157 pp.
- Lopes, Rui da Costa
 – *O Segredo do Cofre Espanhol – notas para um ideário filosófico de José Maria Eça de Queiroz* (TM-UNL, 1994), Lisboa, IN-CM, 2000, 174 pp.
- Lourenço, Eduardo
 – *O Labirinto da Saudade – psicanálise mítica do pensamento português*, Lisboa, D. Quixote, 1988 (3.^a)/ 1992 (5.^a), 188 pp.
 – *O Labirinto da Saudade – psicanálise mítica do pensamento português*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1988, 185 pp.
 – *O Labirinto da Saudade – psicanálise mítica do pensamento português*, Lisboa, Gradiva, 2000/ 2001 (2.^a), 182 pp.
 – *Fernando, Rei da nossa Baviera*, Lisboa, IN-CM, 1993 (2.^a), 152 pp.
 – *Nós e a Europa ou as Duas Razões*, Lisboa, IN-CM, 1988/ 1994 (4.^a rev.), 142/ 208 pp.
 – *O Espelho Imaginário: pintura, anti-pintura, não pintura*, Lisboa, IN-CM, 1996 (2.^a rev.), 192 pp.
 – *Nós como Futuro*, fotografias de Jorge Molder, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997, 53 pp.
 – *O Esplendor do Caos*, Lisboa, Gradiva, 1998/ 2002 (4.^a), 127 pp.
 – *Portugal como Destino seguido de Mitologia da Saudade*, Lisboa, Gradiva, 1999/ 2001 (3.^a), 179 pp.
 – *A Nau de Ícaro seguido de Imagem e Miragem da Lusofonia*, Lisboa, Gradiva, 1999, 214 pp.
 – *Fernando Pessoa Revisitado*, Lisboa, Gradiva, 2000, (3.^a), 213 pp.
 – *A Europa Desencantada – para uma mitologia europeia*, Lisboa, Visão/Gradiva, 1994/2001 (2.^a ver.), 240 pp.
 – *Poesia e Metafísica*, Lisboa, Gradiva, 2002 (2.^a), 252 pp.
 – *O Canto do Signo – existência e literatura (1957-1993)*, Lisboa, Presença, 1994, 334 pp.
 – *Cultura e Política na Época Marcelista*, entrevista de Mário Mesquita, Lisboa, Cosmos, 1996, 83 pp.
 – *A noite intacta: (i)recuperável Antero*, Vila do Conde, Centro de Estudos Anterianos, 2000, 179 pp.

Lourenço, Eduardo/ Sena, Jorge de

– *Correspondência*, Lisboa, IN-CM, 1991, 150 pp.

Louro, João F.M.

– *A imagem de Portugal na poesia de António Nobre* (TM), Lisboa, UNL, 1995, 113 pp.

– *António Nobre: o sonho de Portugal e a procura do sagrado*, Lisboa, Universitária, 1996, 116 pp.

– *Do Sonho do Império à Crise da Consciência Portuguesa – de Sá de Miranda a Vergílio Ferreira*, Lisboa, Universitária, 1994, 132 pp.

Macedo, Jaime Manuel das Dores

– *Uma Leitura das teses pedagógicas de Agostinho da Silva* (TM), Lisboa, UL, 2002, 110 pp.

Macedo, Jorge Borges de

– *Portugal-Europa, para além da circunstância*, Lisboa, IN-CM, 1988, 144 pp.

Macedo, Teresa

– *Em torno do pensamento mítico de Teixeira de Pascoaes* (TM), Porto, UP, 1994, 132 pp.

Machado, Álvaro Manuel

– *A Geração de 70 – uma revolução cultural e literária*, Lisboa, Presença, 1998 (4.^a rev.), 118 pp.

– *Raul Brandão – entre o Romantismo e o Modernismo*, Lisboa, Presença, 1999 (2.^a rev.), 101 pp.

– *Do Romantismo aos romantismos em Portugal*, Lisboa, Presença, 1996, 175 pp.

Machado, Carlos Justo Ferreira,

– *Deus, o mal e a história em Sampaio Bruno* (TM), Braga, UM, 2000, 178 pp.

Machado, Fernando Augusto

– *Almeida Garrett e a introdução do pensamento educacional de Rousseau em Portugal* (TM-UM, 1992), Porto, Asa, 1993, 207 pp.

– *Rousseau em Portugal* (TD-UM, 1999), Porto, Campo das Letras, 2000, 711 pp.

– *Educação e cidadania na ilustração portuguesa: Ribeiro Sanches*, Porto, Campo das Letras, 2001, 237 pp.

Maciel, José Maria Pinheiro

– *Os “benefícios” do Infante D. Pedro: uma teoria da acção na “Virtuosa Benfeitoria”* (TM), Porto, UP, 1993, 150 pp.

Madeira, José

– *Camões contra a Expansão e o Império: os Lusíadas como Antiepopéia*, Lisboa, Fenda, 2000, 264 pp.

Madureira, Francisco de Figueiredo Coelho de

– *Francisco Sanches: a questão do método* (TM), Lisboa, UNL, 1996, 173 pp.

Magalhães, Domingos Gonçalves de

– *Factos do Espírito Humano*, pref. de L.A. Cerqueira, Lisboa, IN-CM, 2001, 350 pp.

Magalhães, José Calvet

– *Antero, a vida angustiada de um poeta*, Lisboa, Bizâncio, 1998, 192 pp.

Maia, Carlos Fernandes

– *A dimensão ética e educativa na obra de Miguel Torga: um poeta do dever* (TD), Vila Real, UTAD, 1999, 513 pp.

Maia, João

– *Filosofia e Humanidades para todos*, Braga, APPACDM, 2002, 375 pp.

Manso, Artur

– *Agostinho da Silva: introdução ao estudo da evolução da sua vida, obra e pensamento* (TM), Braga, UM, 1998, 344 pp.

– *Agostinho da Silva – aspectos da sua vida, obra e pensamento*, Gaia, Estratégias Criativas, 2000, 262 pp.

Margarido, Alfredo

- *A Lusofonia e os lusófonos: novos mitos portugueses*, Lisboa, Univ. Lusófona, 2000, 88 pp.

Marinho, José

- *Aforismos sobre o que mais importa*, “Obras de José Marinho”, vol. I, ed. de Jorge Croce Rivera, Lisboa, IN-CM, 1994, 414 pp.
- *Ensaio de aprofundamento e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. II, ed. de Jorge Croce Rivera, Lisboa, IN-CM, 1995, 486 pp.
- *Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. III, ed. de Jorge Croce Rivera, Lisboa, IN-CM, 1996, 549 pp.
- *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra e outros textos*, “Obras de José Marinho”, vol. IV, ed. de Jorge Croce Rivera, Lisboa, IN-CM, 2001, 619 pp.

Marnoto, Rita

- *O petrarquismo português do renascimento e do maneirismo* (TD), Coimbra, UC, 1997, 840 pp.

Marques, Bernardino Fernando da Costa

- *Sermonário de Frei Paio de Coimbra: edição e interpretação da estrutura e formas de pregação* (TM), Porto, UP, 1994, 544 pp.

Martinho de Dume

- *Opúsculos Morais*, introd. e trad. de Maria de Lourdes S. Ganho, Luís M.V. Bernardo, Alcino B. Ferreira e Ricardo J.G. de Sousa, Lisboa, IN-CM, 1988, 114 pp.

Martinho, Fernando J.B.

- *Pessoa e a Moderna Poesia Portuguesa*, Lisboa, ICALP, 1991 (2.^a), 179 pp.
- *Tendências dominantes da poesia portuguesa da década de 50* (TD), Lisboa, UL, 1991, 997 pp.
- *Mário de Sá-Carneiro e o(s) outro(s)*, Lisboa, Hiena, 1990, 91 pp.
- *Pessoa e os surrealistas*, Lisboa, Hiena, 1988, 43 pp.

Martins, Ana Maria Almeida

- *O essencial sobre Antero de Quental*, Lisboa, IN-CM, 1997 (2.^a rev.), 61 pp.

Martins, António Manuel

- *Lógica e ontologia em Pedro da Fonseca* (TD-UC, 1991), Lisboa, FCG/ JNICT, 1994, 388 pp.

Martins, Armando Alberto

- *Os Moçárabes na génese da cultura portuguesa – alguns aspectos* (OT), Lisboa, UL, 1989, 88 pp.

Martins, Décio Ruivo

- *Aspectos da cultura científica portuguesa até 1772* (TD), Coimbra, UC, 1997, 814 pp.

Martins, Fernando Cabral

- *O Modernismo em Mário de Sá-Carneiro* (TD-UNL, 1992), Lisboa, Estampa, 1994, 353 pp.
- *Cesário Verde ou a transformação do mundo*, Lisboa, Comunicação, 1988, 123 pp.

Martins, Guilherme de Oliveira

- *Oliveira Martins – um combate de ideias*, Lisboa, Gradiva, 1999, 113 pp.

Martins, Maria da Conceição

- *A ideia de Portugal no pensamento de António Quadros* (TM), Braga, UM, 2000, 140 pp.

Martins, Noémia Lopes Mendes

- *Uma estética do silêncio: leitura de “Invocação ao meu corpo” de Vergílio Ferreira* (TM), Lisboa, UL, 1999, 114 pp.

Martins, Oliveira

- *História da civilização ibérica*, pref. de Fidelino de Figueiredo, Lisboa, Guimarães Ed., 1994 (12.^a), 319 p.

- *Portugal e o socialismo: exame constitucional da sociedade portuguesa e sua reorganização pelo socialismo*, pref. de António Sérgio, Lisboa, Guimarães Ed., 1990 (3.ª), 261 pp.
- *Oliveira Martins*, introd. e sel. de textos de Pedro Calafate, Lisboa, Verbo, 1991, 189 pp.
- *Oliveira Martins e os críticos da história de Portugal*, Lisboa, BN, 1995, 107 pp.
- Matos, A. Campos
 - “*Diálogo*” com António Sérgio, Lisboa, Presença, 1989 (2.ª rev.), 217 pp.
- Matos, Jorge de
 - *O Pensamento Maçónico de Fernando Pessoa*, pref. de José Manuel Anes, Lisboa, Hugin, 1997, 218 pp.
- Matos, Leonor Correia de
 - *A Ordem de Cister e o Reino de Portugal*, Lisboa, Fund. Lusíada, 1999, 164 pp.
- Matos, Maria Vitalina Leal
 - *A Vivência do Tempo em Fernando Pessoa e outros ensaios pessoanos*, Lisboa, Verbo, 1993, 360 pp.
- Matoso, José
 - *A Identidade Nacional*, Lisboa, Gradiva, 1998, 111 pp.
 - *Portugal Medieval – novas interpretações*, Lisboa, IN-CM, 1992 (2.ª), 448 pp.
 - *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 1997 (2.ª), 520 pp.
 - *O essencial sobre a cultura medieval portuguesa: séculos XI a XIV*, Lisboa, IN-CM, 1993, 59 pp.
- Maurício, Carlos
 - *A imagem humana: o caso de Oliveira Martins* (TD), Lisboa, UL, 1995, 696 pp.
- Medina, João
 - *Reler Eça de Queiroz*, Lisboa, Horizonte, 2000, 143 pp.
 - *Eça, Antero e Victor Hugo: estudos sobre a cultura portuguesa do século XIX*, Lisboa, Centro de História da Universidade, 2001, 114 pp.
 - *Ulisses, o Europeu*, Lisboa, Horizonte, 2000, 142 pp.
- Meireles, Acir Fernandes
 - *Consciência e vontade no “Leal conselheiro” de D. Duarte* (TM), Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1997, 194 pp.
- Meirinhos, José Francisco Preto
 - *A fundamentação do conhecimento na “Scientia libri de anima” de Pedro Hispano Portugalense* (TM), Porto, UP, 1989, 199 pp.
- Mendes, António Manuel N. Rosa
 - *Ribeiro Sanches e as cartas sobre a educação da mocidade* (TM), Lisboa, UNL, 1991, 509 pp.
- Mendia, Maria Margarida N. Mexia de
 - *José Joaquim Lopes Praça: 1844-1920*, Évora, Gráf. Eborense, 1999, 180 pp.
- Meneses, Graça
 - *Do vazio existencial a um viver con-sentido: a configuração lírica do mundo em “Húmus” de Raul Brandão* (TM), Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 238 pp.
- Mercadante, Paulo
 - *A Coerência das Incertezas – símbolos e mitos na fenomenologia história luso-brasileira*, Lisboa, Fund. Lusíada, 2002, 321 pp.
- Mesquita, António Pedro
 - *Homem, Sociedade e Comunidade Política – o pensamento filosófico de Matias Aires (1705-1763)*, Lisboa, IN-CM, 1998, 182 pp.
- Mesquita, Armindo Teixeira
 - *Espiritualidade Poética de Teixeira de Pascoaes*, Guimarães, Cidade Berço, 2001, 141 pp.
- Mesquita, Conceição Carreiras Gonçalves
 - *A denegação da metafísica em Alberto Caeiro* (TM), Lisboa, UNL, 1994, 191 pp.

Miranda, Celeste da Conceição

– *Manuel António Ferreira-Deusdado: a educação e o ideal da arte* (TM), Porto, Univ. Portucalense, 1999, 90 pp.

Miranda, João

– *A Ideia da Europa em Portugal na Época de D. João V*, Lisboa, Univ. Lusófona, 2000, 316 pp.

Miranda, Manuel Guedes da Silva

– *Delfim Santos: a metafísica como filosofia fundamental* (TD), Braga, UCP, 2000, 378 pp.

Miranda, Paulo Manuel Ribeiro

– *O Portugal de Teófilo Braga na Europa* (TM), Braga, UM, 2001, 132 pp.

Moisés, Massaud

– *As Estéticas Literárias em Portugal*, Lisboa, Caminho, 1997, vols. I e II, 309/ 346 pp.

Moniz, António Manuel de Andrade

– *A História Trágico-Marítima. Identidade e condição humana* (TD-UNL, 1995), Lisboa, Colibri, 2001, 450 pp.

Monteiro, Adolfo Casais

– *O que foi e o que não foi o movimento da Presença*, pref., org. e notas de Fernando J.B. Martinho, Lisboa, IN-CM, 1955, 160 pp.

– *Clareza e Mistério da Crítica*, introd. de Leyla Perron-Moisés, Lisboa, IN-CM, 1999, 220 pp.

– *A Poesia de Fernando Pessoa*, org. de José Blanco, Lisboa, IN-CM, 1999 (2.^a), 260 pp.

Monteiro, Américo Enes

– *A Recepção da Obra de Friedrich Nietzsche na Vida Intelectual Portuguesa (1892-1939)* (TD-UP, 1997), Porto, Lello, 2000, 501 pp.

Monteiro, Maria de Fátima L.A.A. de Sá

– *Fundamentos filosóficos da estética em Almada Negreiros: da modernidade ao ver* (TD), Braga, UCP, 1997, 2 vols. (c. anexo documental).

Montoito, Eugénio

– *Manuel Laranjeira e o sentimento decadentista na passagem do século XIX*, pref. de João Medina, Póvoa de St. Adrião, Europress, 2001, 192 pp.

Moreira, Maria do Carmo de Azeredo V.P. Arbués

– *Teixeira de Pascoaes poeta – biógrafo* (TM), Lisboa, UNL, 1996, 170 pp.

Morodo, Raúl

– *Fernando Pessoa e as “revoluções nacionais” europeias*, trad. de Artur Guerra e Cristina Rodrigues, Lisboa, Caminho, 1998 (2.^a), 133 pp.

Moser, Fernando de Melo

– *Estudos luso-brasileiros*, pref. de Edson Nery da Fonseca, introd. de José V. de Pina Martins, Recife, Fund. Joaquim Nabuco, 1989, 70 pp.

Moser, Fernando de Melo/ Martins, J.V. de Pina

– *Discurso Inacabado: ensaios de cultura portuguesa*, Lisboa, FCG, 1994, XXVI+428 pp.

Mota, Carlos Alberto de M. Gomes

– *A Pedagogia Sergiana* (TM), Porto, UP, 1989, 209 pp.

– *António Sérgio: pedagogo e político*, Porto, Cadernos do Caos, 2000, 150 pp.

Mota, Helena M. Briosa e/ Carvalho, Margarida L. S.

– *Uma introdução ao pensamento pedagógico de Agostinho da Silva*, pref. de Manuel Ferreira Patrício, Lisboa, Huglin, 1996, 101 pp.

Moura, Vasco Graça

– *Luís de Camões: alguns desafios*, Lisboa, Vega, 1989, 142 pp.

– *Cristóvão Colombo e a floresta de asneiras*, Lisboa, Quetzal, 1991, 205 pp.

– *Camões e a Divina Proporção*, Lisboa, IN-CM, 1994, 256 pp.

– *Contra Bernardo Soares e outras observações*, Porto, Campo das Letras, 1999, 245 pp.

– *Sobre Camões, Gândavo e Outras Personagens*, Porto, Campo das Letras, 2000, 163 pp.

- Moura, Vasco Graça/ Serrão, Vítor
 – *Fernão Gomes e o Retrato de Camões*, Lisboa, IN-CM, 1989, 106 pp.
- Moutinho, Mário Canova
 – *O indígena no pensamento colonial português*, Lisboa, Univ. Lusófona, 2000, 259 pp.
- Nascimento, Maria Teresa D. de Jesus G. do
 – *Mário de Sá-Carneiro: da queda à ascensão* (TM), Porto, UP, 1988, 124 pp.
- Natário, Maria Celeste Lopes
 – *O pensamento dialéctico de Leonardo Coimbra: reflexão sobre o seu valor antropológico* (TM-UP, 1994), Amarante, Tâmega, 1997, 169 pp.
- Negreiros, Almada
 – *K4 – O Quadrado Azul*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000, 20 pp.
 – *Poemas*, ed. Fernando Cabral Martins, Luís Manuel Gaspar e Mariana Pinto dos Santos, Lisboa, Assírio & Alvim, 2001, 300 pp.
 – *Obras Completas de Almada Negreiros*, vol. I, *Poesia*, Lisboa, IN-CM, 1990 (2.^a), 268 pp.
 – *Obras Completas de Almada Negreiros*, vol. III, *Artigos no “Diário de Lisboa”*, org. e pref. de E.W. Sapega, Lisboa, IN-CM, 1988, 144 pp.
 – *Obras Completas de Almada Negreiros*, vol. V, *Ensaaios*, introd. de Eduardo Lourenço, Lisboa, IN-CM, 1992, 168 pp.
 – *Obras Completas de Almada Negreiros*, vol. VI, *Textos de Intervenção*, introd. de Luísa Coelho, Lisboa, IN-CM, 1993, 200 pp.
- Neto, Jacinto Félix de Castro
 – *A paideia de António Sérgio: da epistemologia à antropologia* (TM), Braga, UM, 1996, 254 pp.
- Neves, António da Silva
 – *Bandarra, Realidade Virtual*, Cascais, Principia, 2002, 160 pp.
- Neves, Fernando dos Santos
 – *Para uma Crítica da Razão Lusófona*, Lisboa, Univ. Lusófona, 2000 (2.^a), 45 pp.
- Neves, Marlene Oraide Marcelino
 – *As universidades populares portuguesas no seu período áureo da 1.^a República: contributos para o estudo das suas concepções educacionais e filosóficas* (TM), Braga, UM, 1997, 429 pp.
- Neves, Orlando
 – *Damião de Góis*, Lisboa, Matéria Escrita, 1998, 60 pp.
- Neves, Vítor M. L. Pereira
 – *“Bandarra e Trancoso”, desmistificação das profecias do Bandarra*, Castelo Branco, Gráfica de S. José, 1993, 122 pp.
- Nöding, Marta
 – *Influência Gnóstica na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Fund. Lusíada, 1997, 150 pp.
- Núncio, Pedro Paulo R. Mendes
 – *A ontologia da acção no pensamento aforístico de José Marinho* (TM), Lisboa, UCP, 1996, 153 pp.
- Oliveira, António Paulo S. Dias de
 – *A filosofia do direito de Vicente Ferrer Neto Paiva: contributo para o estudo da história da filosofia do direito em Portugal no século XIX* (TM), Lisboa, UNL, 1997, 118 pp.
- Oliveira, Hernâni Manuel Marques de
 – *A experiência religiosa e sua expressividade no obra de Miguel Torga* (TM), Coimbra, UC, 1996, 94 pp.
- Oliveira, Maria Dalila Duarte de
 – *D. Duarte, Educador: uma abordagem interdisciplinar das relações da vontade com a razão no “Livro da ensinança de bem cavalgar toda sela”* (TM), Braga, UM, 1998, 99 pp.

Oliveira, Maria Teresa N.V. Carvalho

- *O sentimento religioso em Basílio Teles e em Sampaio Bruno* (TM), Braga, UM, 1999, 156 pp.

Oliveira, Teresa Isabel P. Brandão da S.

- *O eu nos sonetos: contributo para uma leitura de "Os sonetos completos" de Antero de Quental* (TM), Lisboa, Univ. Aberta, 1999, 2 vols. (c. anexo documental).

Ordoñez, Andrés

- *Fernando Pessoa, um místico sem fé: uma aproximação ao pensamento heteronímico*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994, 141 pp.

Orósio, Paulo

- *História Apologética. O Livro 7 das Histórias contra os Pagãos e outros*, trad. de Paulo Farmhouse Alberto, anot. de Rodrigo Furtado, Lisboa, Colibri, 2000, 308 pp.
- *O Livro apologético contra Pelágio "Da Liberdade do Alvedrio"*, Braga, UCP, 1999, 142 pp.

Osório, D. Jerónimo

- *Tratados da Nobreza Civil e Cristã*, trad., introd. e notas de A. Guimarães Pinto, Lisboa, IN-CM, 1996, 288 pp.
- *Tratado da Justiça*, trad., introd. e notas de A. Guimarães Pinto, Lisboa, IN-CM, 1999, 470 pp.
- *Tratado sobre a verdadeira sabedoria*, trad., introd. e notas de A. Guimarães Pinto, Lisboa, IN-CM, 2002, 262 pp.

Pacheco, Maria Cândida Monteiro

- *Santo António de Lisboa - Da Ciência da Escritura ao Livro da Natureza*, Lisboa, IN-CM, 1997, 256 pp.

Paim, António

- *Das Filosofias Nacionais*, Lisboa, UNL/ FCSH, 1991, 84 pp.
- *A Filosofia Brasileira*, Lisboa, ICALP, 1991, 212 pp.

Pais, Álvaro

- *Álvaro Pais*, introd. e sel. de textos de João Morais Barbosa, Lisboa, Verbo, 1992, 217 pp.
- *O Estado e o Pranto da Igreja*, fixação de texto de Miguel P. de Menezes, pref. de Francisco da Cunha Leão, introd. de João M. Barbosa, Lisboa, INIC, 1988-1998, 8 vols.

Pais, Amélia Pinto

- *Para compreender Fernando Pessoa*, Porto, Areal, 1996, 328 pp.

Pascoaes, Teixeira de

- *S. Paulo*, apres. de António-Pedro Vasconcelos, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002 (2.^a), 247 pp.
- *O Penitente*, apres. de António-Pedro Vasconcelos, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002 (2.^a), 225 pp.
- *A Saudade e o saudosismo*, introd. e org. de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, 286 pp.
- *Napoleão*, introd. de Fernando Guimarães, Lisboa, Assírio & Alvim, 1989, 325 pp.
- *Marânus*, introd. de Eduardo Lourenço, Lisboa, Assírio & Alvim, 1990, 155 pp.
- *Arte de Ser Português*, introd. de Miguel Esteves Cardoso, Lisboa, Assírio & Alvim, 1991/ 1998 (3.^a), 127 pp.
- *S. Jerónimo e a Trovoada*, introd. de António Feijó, Lisboa, Assírio & Alvim, 1992, 213 pp.
- *O Homem Universal*, fix. de texto, pref. e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1993, 180 pp.
- *A Beira (num relâmpago)/ Duplo Passeio*, pref. de António Mega Ferreira, Lisboa, Assírio & Alvim, 1994, 255 pp.
- *Santo Agostinho*, introd. e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1995, 349 pp.

- *As Sombras/ À Ventura/ Jesus e Pã*, introd. de Gil de Carvalho, Lisboa, Assírio & Alvim, 1996, 204 pp.
- *Belo/ À Minha Alma/ Sempre/ Terra Proibida*, pref. de António Cândido Franco, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997, 318 pp.
- *Para a Luz/ Vida Etérea/ Elegias/ O Doido e a Morte*, apres. de A. Fernandes da Fonseca, Lisboa, Assírio & Alvim, 1998, 298 pp.
- *Senhora da Noite/ Verbo Escuro*, apres. de Mário Garcia, Lisboa, Assírio & Alvim, 1999, 154 pp.
- *O Pobre Tolo*, apres. de José Tolentino de Mendonça, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000, 277 pp.
- *Livro de Memórias*, pref. de António Cândido Franco, Lisboa, Assírio & Alvim, 2001, 153 pp.
- *Londres. Cantos Indecisos. Cânticos*, pref. de António Telmo, ed. de António Cândido Franco, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, 160 pp.
- *A velhice do poeta*, Amarante, Tâmega, 1989, 30 pp.
- *A caridade*, introd. de Ângelo Alves, Porto, Lello, 1998, 62 pp.
- *Aforismos*, sel. e org. de Mário Cesariny, Lisboa, Assírio & Alvim, 1998, 39 pp.
- *Poesia de Teixeira de Pascoaes* (antologia), org. de Mário Cesariny, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, 366 pp.
- *Uma amizade: cartas de Pascoaes a Anrique Paço d'Arcos*, sel. e pref. de Maria do Carmo Paço d'Arcos, Lisboa, Vega, 1993, 87 pp.
- *Cartas de Pascoaes e Cebeiro: epistolário galaico-português*, org. e notas de António Cândido Franco, Lisboa, Átrio, 1994, 42 pp.
- Paszkievicz, Cristiana Abranches de Soveral e
 - *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, Lisboa, IN-CM, 2000, 190 pp.
- Patrício, Manuel Ferreira
 - *A pedagogia de Leonardo Coimbra: teoria e prática* (TD-UL, 1983), Porto, Porto Ed., 1992, 679 pp.
 - *O Messianismo de Teixeira de Pascoaes e a Educação dos Portugueses*, Lisboa, IN-CM, 1996, 136 pp.
- Paulo, Isabel Maria Gonçalves
 - *Guerra Junqueiro: o épico* (TM), Lisboa, UNL, 1994, 2 vols. (c. anexo documental).
- Paz, Octávio
 - *Fernando Pessoa, o Desconhecido de Si Mesmo*, trad. de Luís Alves da Costa, Lisboa, Vega, 1988/ 1992 (2.^a), 42 pp.
- Pécora, Alcir
 - *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de António Vieira*, São Paulo, Univ. de Campinas, 1994, 286 pp.
- Pedro, Ana Paula
 - *Educação e valores: o caso português numa perspectiva comparada (Canadá e Bélgica)* (TD), Aveiro, Univ. de Aveiro, 1997, 116 pp.
- Peixoto, José Carlos Gonçalves
 - *Fins e meios no pensamento educacional de Ferreira Deudado* (TM), Braga, UM, 1992, 230 pp.
- Pereira, Ana Leonor
 - *Darwin em Portugal (1865-1914)* (TD-UC, 1997), Coimbra, Almedina, 2001, 629 pp.
- Pereira, João Reis
 - *O aspecto religioso na vida de José Régio*, Vila do Conde, Câmara Municipal, 2001, 14 pp.
- Pereira, José Carlos Francisco
 - *Neotomismo e Arte Moderna – Brotéria (1902-1960)* (TM-UL, 2000), Lisboa, Fund. Lusíada, 2002, 166 pp.

Pereira, Kleide Ferreira do Amaral

– *A obsessão da música na poesia de Fernando Pessoa*, Rio de Janeiro, Univ. Federal do Rio de Janeiro, 1988, 179 pp.

Pereira, Maria Helena da Rocha

– *Novos Ensaios sobre Temas Clássicos na Poesia Portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 1988, 400 pp.

Pessoa, Fernando

– *Textos Filosóficos*, estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho, Lisboa, Ática, 1993–1994, 2 vols., 239/ 281 pp.

– *Obras de António Mora*, edição e estudo de Luís Filipe B. Teixeira (TD-UNL, 1997), Lisboa, IN-CM, 2002, 574 pp.

– *Cartas entre Fernando Pessoa e os Directores da Presença*, ed. e estudo de Enrico Martines, Lisboa, IN-CM, 1988, 450 pp.

– *A procura da verdade oculta: textos filosóficos e esotéricos*, pref., org. e notas de António Quadros, Mem Martins, Europa-América, 1989 (2.^a), 232 pp.

– *Mensagem e outros poemas afins*, introd. e org. de António Quadros, Mem Martins, Europa-América, 1990, 295 pp.

– *Mensagem*, org. de Fernando Cabral Martins, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997/ 2000 (2.^a), 116 pp.

– *A Língua Portuguesa*, org. de Luísa Medeiros, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997, 198 pp.

– *Correspondência (1905-1922)*, org. de Manuela Parreira da Silva, Lisboa, Assírio & Alvim, 1999, 491 pp.

– *Correspondência (1923-1935)*, org. de Manuela Parreira da Silva, Lisboa, Assírio & Alvim, 1999, 475 pp.

– *Crítica*, org. de Fernando Cabral Martins, Lisboa, Assírio & Alvim, 2000, 596 pp.

– *Heróstrato e a Busca da Imortalidade*, org. de Richard Zenith, Lisboa, trad. de Manuela Rocha, Assírio & Alvim, 2000, 267 pp.

Piedade, Ana Maria de Sousa Nascimento

– *A questão estética em Mário de Sá-Carneiro* (TM), Lisboa, UNL, 1988, 240 pp.

Pimentel, Manuel Cândido

– *Antero de Quental, uma filosofia do paradoxo: ensaios*, Ponta Delgada, Instituto Cultural, 1993, 211 pp.

– *Filosofia Criacionista da Morte* (TM-UL, 1991), Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1994, 274 pp.

– *Odisseias do Espírito – Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*, Lisboa, IN-CM, 1996, 214 pp.

– *A ontologia integral de Leonardo Coimbra: ensaio sobre a intuição do ser e a visão enigmática* (TD), Lisboa, UCP, 2001, 662 pp.

Pina, Ana Maria Ferreira

– *O liberalismo na cultura histórica portuguesa (1879-1967)* (TD), Lisboa, ISCTE, 1998, 443 pp.

Pinheiro, Maria de Fátima Correia

– *Caminhos da linguagem – caminhos do ser em “A alegria, a Dor e a Graça” de Leonardo Coimbra* (TM), Lisboa, UL, 1995, 325 pp.

Pinto, Abílio Fernando Bento

– *O “Leal Conselheiro” de D. Duarte: uma “moral filosófica”* (TM), Porto, UP, 1997, 205 pp.

Pinho, Arnaldo Cardoso

– *Leonardo Coimbra: biografia e teologia*, Porto, UCP, 1999, 271 pp.

Pinto, Eduardo Vera-Cruz

– *Contributo para um estudo crítico da tese germanista de Teófilo Braga* (TM), Lisboa, UL, 1988, 379 pp.

Pinto, Maria Luísa Rocha

– *Os monstros na ficção de José Régio* (TM), Lisboa, UNL, 1999, 116 pp.

Pinto, Marilina Conceição O.B. Serra

– *Presença do presente, presença do passado: a compreensão de história e mito na obra de Eudoro de Sousa* (TM), Porto, UP, 1996, 133 pp.

Pipa, Feliciano Pereira

– *Agostinho da Silva: comunicação e transmissão do saber* (TM), Lisboa, UNL, 2000, 209 pp.

Pires, António M.B. Machado

– *Raúl Brandão e Vitorino Nemésio: ensaios*, Lisboa, IN-CM, 1988, 80 pp.

– *A Ideia de Decadência na Geração de 70*, Lisboa, Vega, 1992 (2.^a), 354 pp.

– *O essencial sobre Raúl Brandão*, Lisboa, IN-CM, 1998, 61 pp.

Pires, Lúcia Maria Cardoso

– *A construção da memória: sobre a história e as histórias com Oliveira Martins* (TM), Porto, UP, 1997, 257 pp.

Pita, António Pedro

– *A recepção do marxismo pelos intelectuais portugueses*, Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 1989, 96 pp.

Ponte, Carmo Salazar

– *Oliveira Martins – a História como Tragédia*, Lisboa, IN-CM, 1998, 206 pp.

Poppe, Manuel

– *José Régio e a vocação da sinceridade*, Vila do Conde, Círculo Católico de Operários, 1999, 73 pp.

– *José Régio e a liberdade poética*, Vila do Conde, Círculo Católico de Operários, 1996, 33 pp.

Praça, Lopes

– *História da Filosofia em Portugal*, ed. de Pinharanda Gomes, Lisboa, Guimarães Ed., 1988 (3.^a), 360 pp.

Prata, Manuel Alberto Carvalho

– *Ciência e sociedade: a Faculdade de Filosofia no período pombalino e pós-pombalino (1772-1820)* (TM), Coimbra, UC, 1989, 263 pp.

Pregitzer, Maria Elsa P.C. de Melo

– *Silvestre Pinheiro Ferreira: a sua contribuição para a filosofia da linguagem* (TM), Porto, UP, 1990, 111 pp.

Proença, Raul

– *O Eterno Retorno*, vol. II, introd., fixação de texto e notas de António Reis, Lisboa, IN-CM, 1994, 288 pp.

– *Polémicas*, org. e pref. de Daniel Pires, Lisboa, D. Quixote, 1988, 995 pp.

– *Estudo e Anologia*, ed. de António Reis, Lisboa, Alfa, 1989, 197 pp.

Prudêncio, Maria da Conceição Rei

– *Atitude filosófica e ensino da Filosofia à luz do pensamento de Leonardo Coimbra* (OT), Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1990, 44 pp.

Quadros, António

– *O Primeiro Modernismo Português: vanguarda e tradição*, Mem Martins, Europa-América, 1989, 341 pp.

– *Portugal, Razão e Mistério*, Lisboa, Guimarães Ed., 1988 (2.^a), 2 vols., 241/ 330 pp.

– *Uma Arqueologia da Tradição Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Ed., 1988 (2.^a), 214 pp.

– *A Ideia de Portugal na Literatura dos Últimos Cem Anos*, Lisboa, Fund. Lusfada, 1989, 292 pp.

– *Memórias das Origens, Saudades do Futuro – valores, mitos, arquétipos, ideias*, Mem Martins, Europa-América, 1992, 343 pp.

– *Estruturas Simbólicas do Imaginário na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Átrio, 1992, 190 pp.

– *Fernando Pessoa – Vida, Personalidade e Génio*, Lisboa, D. Quixote, 1988 (2.^a)/ 2000 (5.^a), 319 pp.

– *O Enigma de Lisboa*, Lisboa, IADE, 2001, 34 pp.

– *Poesia e filosofia do mito sebastianista*, Lisboa, Guimarães Ed., 2001(2.^a), 411 pp.

Queirós, António Maria Pinto

- *Oliveira Martins e os ideais socialistas* (TM), Porto, UP, 1997, 156 pp.

Queirós, António dos Santos

- *A contribuição dos poetas e prosadores portugueses para a génese da moderna consciência ambientalista* (TM), Lisboa, UL, 2000, 2 vols.

Quental, Antero de

- *Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX*, org., apres. e notas de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Comunicação, 1989, 163 pp.
 - *Tendências Gerais da Filosofia na segunda metade do século XIX*, org., apres. e notas de Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Presença, 1995/ 1999 (2.^a), 135 pp.
 - *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*, estudo de Joel Serrão, leitura de Ana Maria A. Martins, Lisboa, FCG, 1991, 141 pp.
 - *Filosofia*, “Obras Completas”, vol. III, org., introdução e notas de Joel Serrão, Lisboa, Univ. dos Açores/ Comunicação, 1991, 275 pp.
 - *Política*, “Obras Completas”, vol. IV, organização, introd. e notas de Joel Serrão, Lisboa, Univ. dos Açores/ Comunicação, 1994, 318 pp.
 - *Cartas I e II*, “Obras Completas”, vols. VI e VII, org., introd. e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Univ. dos Açores/ Comunicação, 1989, 1155 pp.
 - *Poesia completa: [1842-1891]*, org. e pref. de Fernando Pinto do Amaral, Lisboa, D. Quixote, 2001, 659 pp.
 - *Poesia Completa*, pref. de Nuno Júdice, Lisboa, Círculo de Leitores, 1991, 2 vols., 320/ 347 pp.
 - *A Poesia na Actualidade*, pref. de Júlio Henriques, Lisboa, Fenda, 1988, 32 pp.
 - *A Poesia na Actualidade*, apres. de Joaquim F. Coelho, Vila do Conde, CEA, 1999, 55 pp.
 - *Sonetos*, org., introd. e notas de Nuno Júdice, Lisboa, IN-CM, 1994/ 2002 (2.^a), 248 pp.
 - *Sonetos completos*, Mem Martins, Europa-América, 1993 (2.^a), 169 pp.
 - *Sonetos*, pref. de Nuno Júdice, Lisboa, Ulmeiro, 1999 (4.^a), 153 pp.
 - *Sonetos*, sel. e apreset. de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Presença, 1996, 74 pp.
 - *Odes modernas*, pref. Nuno Júdice, Lisboa, Ulmeiro, 1989 (3.^a)/ 1996 (4.^a), 213 pp.
 - *Odes Modernas*, pref. de Pedro Alvim, Lisboa, Vega, 1994, 169 pp.
 - “*Hino da manhã*” e outras poesias do mesmo ciclo, ed., introd. e notas de Joel Serrão, Lisboa, Horizonte, 1989, 83 pp.
 - *Causas da decadência dos povos peninsulares*, Lisboa, Ulmeiro, 1994 (6.^a)/ 1996 (7.^a), 69 pp.
 - *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*, Lisboa, Contexto, 2001, 78 p.
 - *Novas cartas inéditas de Antero de Quental*, introd., org. e notas de Lúcio Craveiro da Silva, Braga, UCP/FF, 1996, 167 pp.
 - *Antero de Quental*, introd. e sel. de textos de Ana Maria Moog Rodrigues, Lisboa, Verbo, 1990, 211 pp.
- Ramalheira, Ana Maria Pinhão
- *Alcácer Quibir e D. Sebastião na Alemanha* (TD-Univ. de Aveiro, 1999), Coimbra, Minerva/ CIEG, 2002, 783 pp.
- Ramalho, Américo da Costa
- *Para a História do Humanismo em Portugal*, vol. I, Coimbra, INIC, 1988, 213 pp.
 - *Para a História do Humanismo em Portugal*, vol. II, Lisboa, FCG, 1994, 235 pp.
 - *Para a História do Humanismo em Portugal*, vols. III e IV, Lisboa, IN-CM, 1998-2000, 310/ 374 pp.
- Ramos, Luís A. de Oliveira
- *Sob o signo das “Luzes”*, Lisboa, IN-CM, 1988, 255 pp.

Real, Miguel (pseud. de Luís Martins)

– *Eduardo Lourenço: os anos da formação, 1945-1958* (TM), Lisboa, Univ. Aberta, 1999, 2 vols.

– *Portugal. Ser e Representação*, Algés, Difel, 1995, 196 pp.

– *Geração de 90. Romance e Sociedade no Portugal Contemporâneo*, Porto, Campo das Letras, 2001, 163 pp.

Reale, Miguel

– *Estudos de Filosofia Brasileira*, Lisboa, IFLB, 1994, 232 pp.

– *Verdade e Conjectura*, Lisboa, Fund. Lusíada, 1996 (2.^a rev), 140 pp.

Régio, José

– *Poesia*, pref. de José Augusto Seabra, Lisboa, IN-CM, 2001, 2 vols., 438/ 472 pp.

– *Confissões dum homem religioso*, pref. de António Braz Teixeira, introd. de Orlando Taipa, Lisboa, IN-CM, 2001, 246 pp.

– *Páginas do Diário Íntimo*, introd. de Eugénio Lisboa, Lisboa, IN-CM, 2000, 374 pp.

– *José Régio e a política* (sel. de textos), introd. António Ventura, Braga, UM, 2000, 118 pp.

Régio, José/ Sérgio, António

– *Correspondência: 1933-1958*, apres. e notas de António Ventura, Portalegre, Câmara Municipal, 1994, 127 pp.

Rego, José Teixeira

– *Nova Teoria do Sacrifício*, fixação do texto, pref. e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1991, 206 pp.

– *Estudos e Controvérsias (Língua e Literatura)*, compil., posf. e notas de Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1991, 212 pp.

Reis, António

– *Raul Proença: biografia de um intelectual político republicano* (TD), Lisboa, UL, 2000, 2 vols. (c. anexo documental).

Reis, Carlos

– *As conferências do Casino*, Lisboa, Alfa, 1990, 179 pp.

Reste, Carmen Maria Domingues

– *A busca do homem na antropologia de Diamantino Martins* (TM), Braga, UM, 2000, 122 pp.

Reynaud, Maria João

– *Metamorfoses da escrita: "Húmus", de Raul Brandão* (TD-UP, 1997), Porto, Campo das Letras, 2000, 494 pp.

Ribeiro, Álvaro

– *Cartas para Delfim Santos (1931-1956)*, org., introd. e notas de Joaquim Domingues, pref. de António Braz Teixeira, Lisboa, Fund. Lusíada, 2001, 212 pp.

– *A Medicina em Álvaro Ribeiro* (antologia), org. e apres. de João Rego, Estremoz, Tomé Natanael, 1992, 120 pp.

Ribeiro, Camilo

– *Arte e Estética em Antero de Quental*, Lisboa, Univ. Lusófona, 1995, 127 pp.

Ribeiro, Eunice Maria da Silva

– *Ver. Escrever: José Régio, o texto iluminado* (TD), Braga, UM, 2000, 485 pp.

Ribeiro, Henrique Carlos Jales

– *Experiência e filosofia em Leonardo Coimbra* (TM), Coimbra, UC, 1989, 174 pp.

Ribeiro, Irene

– *Raul Lino, pensador nacionalista da arquitectura* (TM-UP, 1993), Porto, FAUP, 1994 (2.^a), 207 pp.

Ribeiro, João Manuel de Oliveira

– *Um itinerário da modernidade em Portugal: a evolução espiritual de Antero de Quental* (TM), Porto, UCP, 1996, 148 pp.

Ribeiro, Maria da Conceição

– *Raul Brandão: um labirinto trágico* (estudo e antologia), Lisboa, Alfa, 1990, 178 pp.

Ribeiro, Orlando

– *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*, Lisboa, Sá da Costa, 1991 (6.ª)/ 1998 (7.ª rev.) 189 pp.

– *Mediterrâneo: ambiente e tradição*, Lisboa, FCG, 1998 (2.ª), 323 pp.

– *Originalidade da Expansão Portuguesa*, Lisboa, Sá da Costa, 1994, 323 pp.

– *Geografia e Civilização – temas portugueses*, Lisboa, Horizonte, 1992 (3.ª) 158 pp.

Rivera, Jorge Croce

– *A meditação do tempo no pensamento de José Marinho* (TM), Lisboa, UL, 1989, 184 pp. (+ 8 vols. de anexo documental).

– *A Doutrina do Nada – o pensamento meontológico de José Marinho* (TD), Ponta Delgada, Univ. dos Açores, 1998, 593 pp. (+ 3 vols. de anexo documental).

Rocha, Afonso Moreira da

– *O mal e o misticismo idealista em Sampaio Bruno* (TM), Porto, UCP, 1996, 320 pp.

Rodrigues, Jorge Chichorro

– *Fi-Luso-Fando: uma viagem pela cultura portuguesa*, pref. de Henrique Barrilano Ruas, Lisboa, Colibri, 1999, 127 pp.

– *Ser Português – ensaio imagístico*, Lisboa, Universitária, 1999, 238 pp.

Rodrigues, Sónia

– *O problema da relação: comentário à obra “A alegria, a Dor e a Graça” de Leonardo Coimbra* (TM), Lisboa, UL, 1988, 285 pp.

Rodrigues, Urbano Tavares

– *Tradição e Ruptura: ensaios*, Lisboa, Presença, 1994, 170 pp.

Roseira, Arnaldo

– *Os Lusíadas e os Números*, Lisboa, Fund. Lusíada, 1997, 206 pp.

Sá, Maria das Graças Moreira de

– *Expressões da estética da saudade em Teixeira de Pascoaes* (TD-UL, 1989), Lisboa, ICALP, 1992, 342 pp.

– *Entre a Europa e o Atlântico – estudos de literatura e cultura portuguesas*, Lisboa, IN-CM, 1999, 246 pp.

– *O Essencial sobre Teixeira de Pascoaes*, Lisboa, IN-CM, 1999, 64 pp.

Sá, Victor de

– *Agostinho da Silva, trinta e tal anos de idade...*, Lisboa, Univ. Lusófona, 1994, 28 pp.

Sabugo, José

– *Hipócritas, Autores e Agostinho da Silva*, Casal de Cambra, EPA, 1999, 52 pp.

Salazar, Abel

– *Obras de Abel Salazar: antologia*, ed. de Norberto Ferreira da Cunha, Porto, Lello, 1999, LXI+240 pp.

Samuel, Paulo

– *A Renascença Portuguesa: um perfil documental*, Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 1990, 397 pp.

Sanches, Francisco

– *Obra Filosófica*, pref. de Pedro Calafate, trad. de Giacinto Manuppella, Basílio de Vasconcelos e Miguel P. de Menezes, Lisboa, IN-CM, 1999, 278 pp.

– *Que nada se sabe*, trad. de Basílio de Vasconcelos, introd. de Joaquim de Carvalho, Lisboa, Vega, 1991, 159 pp.

Santos, Alfredo Ribeiro dos

– *A Renascença Portuguesa – Um Movimento Cultural Portuense*, pref. de José Augusto Seabra, Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 1990, 284 pp.

– *Jaime Cortesão*, Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 1993, 359 pp.

– *Perfil de Leonardo Coimbra*, pref. de Pinharanda Gomes, Lisboa, Fund. Lusíada, 1998, 195 pp.

Santos, Delfim

– *Obras Completas: Correspondências*, vol. IV, Lisboa, FCG, 1998, 488 pp.

Santos, Elsa Henriques Rita dos

– *O homem em José Régio* (TM), Lisboa, UNL, 1997, 134 pp.

Santos, Leonel Ribeiro dos

– *Antero de Quental – uma visão moral do mundo*, Lisboa, IN-CM, 2002, 195 pp.

Santos, Manuel António Filipe dos

– *As obras filosóficas e teológicas de Pedro Hispano: estudo histórico-crítico* (TM), Porto, UP, 1994, 575 pp.

Santos, Manuel de Almeida Freire dos

– *O saudosismo em Pascoaes como utopia de redenção* (TM), Lisboa, UNL, 1993, 166 pp.

Santos, Maria Mateus Amorim dos

– *Amorim Viana: uma teologia política?* (TM), Porto, UP, 1997, 174 pp.

Santos, Rui Assis e

– *Viagem pela cultura portuguesa III: ensaios*, pref. de Massaud Moisés, São Paulo, Seara Nova Ed., 1993, 262 p.

Saraiva, António José

– *A Cultura em Portugal*, Lisboa, Gradiva, 1991-1994/ 1996 (2.^a), 2 vols., 240/ 233 pp.

– *A Cultura em Portugal – Teoria e História*, Lisboa, Gradiva, 1996 (2.^a), 240 pp.

– *A Cultura – entrevista a Leonor Curado Neves*, Lisboa, Difusão Cultural, 1993, 78 pp.

– *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*, Lisboa, Gradiva, 1988/ 1998 (5.^a), 302 pp.

– *Dicionário Crítico*, Lisboa, Gradiva, 1996, 169 pp.

– *O Discurso Engenhoso – ensaios sobre Vieira*, Lisboa, Gradiva, 1996, 179 pp.

– *Estudos sobre a Arte d'Os Lusíadas*, Lisboa, Gradiva, 1992/ 1996 (3.^a), 145 pp.

– *Gil Vicente e o Fim do Teatro Medieval*, Lisboa, Gradiva, 1992 (4.^a), 194 pp.

– *História da Cultura em Portugal*, Lisboa, Gradiva, vols. I e II, 2000/ 2001, 230/ 157 pp.

– *História e Utopia: estudos sobre Vieira*, Lisboa, ICALP, 1992, 109 pp.

– *As Ideias de Eça de Queiroz*, Lisboa, Gradiva, 2000, 157 pp.

– *Iniciação na Literatura Portuguesa*, Lisboa, Gradiva, 1994/ 1997 (3.^a), 170 pp.

– *Para a História da Cultura em Portugal*, Lisboa, Gradiva, vols. I e II, 1996, 245/ 304 pp.

– *A Tertúlia Ocidental – estudos sobre Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queiroz e outros*, Lisboa, Gradiva, 1990/ 1996 (3.^a rev.), 233/ 243 pp.

Saraiva, José Hermano

– *Para uma História do Povo Português – Raiz e Madrugada*, Lisboa, Gradiva, 1989, 179 pp.

Saraiva, Maria Adelaide Pimentel

– *Ideário Pedagógico e Antropológico de Ferreira Deudado* (TM), Lisboa, UL, 2002, 162 pp.

Saraiva, Mário

– *Pessoa ele próprio: novo estudo nosológico e patográfico*, Porto, Clássica, 1992, 195 pp.

– *Dom Sebastião na História e na Lenda*, pref. de J. Veríssimo Serrão, Lisboa, Universitária, 1994, 130 pp.

– *O Caso Clínico de Fernando Pessoa*, Lisboa, Universitária, 1999 (3.^a), 192 pp.

Scantimburgo, João de

– *Eça de Queiroz e a Tradição*, Lisboa, Universitária, 1998, 248 pp.

Seabra, José Augusto

– *Fernando Pessoa ou o Poetodrama*, Lisboa, IN-CM, 1988, 288 pp.

– *Poligrafias Poéticas*, Porto, Lello, 1994, 362 pp.

– *O coração do texto: novos ensaios pessoanos*, pref. de Maria Aliete Galhoz, Lisboa, Cosmos, 1996, 248 pp.

Seixas, J.M. da Cunha

- *Princípios Gerais da Filosofia e outras obras filosóficas*, introd. de Eduardo Abranches de Soveral, Lisboa, IN-CM, 1995, 528 pp.

Serafim, João Carlos Gonçalves

- *Gonçalo Anes, o Bandarra sapateiro de Trancoso* (TM), Porto, UP, 1996, 211 pp.

Sérgio, António

- *Notas sobre Antero, Cartas de Problemática e outros textos filosóficos*, introd. de António Pedro Mesquita, Lisboa, IN-CM, 2001, 462 pp.

- *Breve interpretação da história de Portugal*, Lisboa, Sá da Costa, 1989 (3.^a)/ 1998 (14.^a), 164 pp.

- *Textos políticos*, pref. e sel. de textos de António Reis, Lisboa, Alfa, 1990, 183 pp.

Serrão, Joaquim Veríssimo

- *Figuras e Caminhos do Renascimento em Portugal*, Lisboa, IN-CM, 1994, 480 pp.

Serrão, Joel

- *Antero e a ruína do seu Programa*, Lisboa, Horizonte, 1988, 112 pp.

- *Temas de Cultura Portuguesa*, Lisboa, Horizonte, 1989, 220 pp.

Silva, Agostinho da

- *As Aproximações*, Lisboa, Relógio d'Água, 1990, 132 pp.

- *Carta Vária*, Lisboa, Relógio d'Água, 1988/ 1990 (3.^a), 146 pp.

- *Considerações e outros textos*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988/ 1989 (2.^a), 131 pp.

- *Conversas com Agostinho da Silva*, entrevista de Victor Mendanha, Lisboa, Pergaminho, 1994/ 1997 (6.^a), 125 pp.

- *A Última Conversa*, entrevista de Luís Machado, pref. de Eduardo Lourenço, Lisboa, Notícias, 1995/ 2001 (8.^a), 127 pp.

- *O Império acabou. E agora? – diálogos com Agostinho da Silva*, entrevista de Antónia de Sousa, Lisboa, Notícias, 2000/ 2001 (4.^a), 237 pp.

- *Dispersos*, introd. de Fernando Cristóvão, apresentação e org. de Paulo A. E. Borges, Lisboa, ICALP, 1988/ 1989 (2.^a), 851 pp.

- *Educação de Portugal*, Lisboa, Ulmeiro, 1989/ 1996 (3.^a), 78 pp.

- *Estudos sobre Cultura Clássica*, Lisboa, Âncora, 2002, 319 pp.

- *Um Fernando Pessoa*, Lisboa, Guimarães Ed., 1988 (2.^a)/ 1996 (3.^a), 195 pp.

- *Do Agostinho em torno de Pessoa*, Lisboa, Ulmeiro, 1990/ 1997 (2.^a), 27 pp.

- *Ir à Índia sem Abandonar Portugal*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1994, 148 pp.

- *O método montessori*, Lisboa, Inquérito, 1991 (3.^a), 78 pp.

- *Moisés e outras páginas bíblicas*, Lisboa, Ulmeiro, 1997, 129 pp.

- *Namorando o Amanhã*, Alhos Vedros, CAC, 1996, 57 pp.

- *Parábola da Mulher de Loth; Policlés; Apólogo do príncipe de Céos*, Lisboa, Ulmeiro, 1998, 69 pp.

- *Uns Poemas de Agostinho*, Lisboa, Ulmeiro, 1989/ 1997 (4.^a), 145 pp.

- *Quadras Inéditas*, Lisboa, Ulmeiro, 1990/ 1997 (2.^a), 147 pp.

- *Reflexão*, pref. de F. da Cunha Leão, Lisboa, Guimarães Ed., 1990 (2.^a), 144 pp.

- *Reflexão à margem da literatura portuguesa*, pref. de F. da Cunha Leão, Lisboa, Guimarães Ed., 1996 (3.^a), 142 pp.

- *Sete Cartas a um Jovem Filósofo, seguidas de outros documentos para o estudo de José Kerchy Navarro*, Almada, Ulmeiro, 1990/ 1997 (4.^a), 119 pp.

- *Textos e Ensaios Filosóficos*, org. de Paulo A.E. Borges, Lisboa, Âncora, 1999, 2 vols., 287/ 386 pp.

- *Ensaios sobre a Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira*, org. de Paulo A.E. Borges, Lisboa, Âncora, 2001, 2 vols., 350/ 381 pp.

- *Textos Pedagógicos*, org. de Helena M. Briosa e Mota, Lisboa, Âncora, 2000, 2 vols., 303/ 159 pp.

- *Vida Conversável*, org. de H. Siewierski, Lisboa, Assírio & Alvim, 1994/ 1998 (2.^a), 182 pp.

- *Vida de Francisco de Assis*, Lisboa, Ulmeiro, 1996 (3.^a), 95 pp.

Silva, António Carlos Leal da

– *Dados sobre a Vida e a Obra de Amorim Viana*, Lisboa, IN-CM, 1993, 128 pp.

Silva, António José

– *Naturalismo e religiosidade em Jaime Cortesão* (TM-UCP, 1998), Lisboa, UCP, 2000, 233 pp.

Silva, Celina

– *Almada Negreiros: a busca de uma poética da ingenuidade ou a (re)invenção da utopia* (TD-UP, 1992), Porto, Fund. Eng. António de Almeida, 1994, 343 pp.

Silva, Clementina Fernanda Salgueiro da

– *O problema da cultura em António Sérgio* (TM), Porto, UP, 1990, 251 pp.

Silva, Isabel Maria Moura da

– *Memória e desejo: uma meditação com Teixeira de Pascoais* (TM), Porto, UP, 1990, 208 pp.

Silva, João Amândio Martins da

– *O pensamento político e social de Frei Francisco de Vitória* (TM-UNL, 1992), Braga, APPACDM, 1994, 300 pp.

Silva, José Fernando Dias da

– *A filosofia de Silvestre Pinheiro Ferreira: um contributo para a doutrina liberal* (TM), Porto, UP, 1993, 115 pp.

Silva, Lúcio Craveiro da

– *Antero de Quental: evolução do seu pensamento filosófico*, Braga, UM, 1992 (2.^a rev.), 134 pp.

– *Ensaio de Filosofia e Cultura Portuguesa*, Braga, UM, 1994, 378 pp.

– *Padre António Vieira e Antero de Quental: ensaios*, Braga, UM, 1998, 101 pp.

– *Ser Português: ensaios de Cultura Portuguesa*, Braga, UM, 2000, 189 pp.

Silva, Manuel Augusto Naia da

– *Temas comuns no “De Beneficiis” de Séneca e na “Virtuosa Benfeitoria” do Infante D. Pedro* (TD), Lisboa, UNL, 1996, 550 pp.

Silva, Nady Moreira Domingues da

– *O Sistema Filosófico de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Lisboa, ICALP, 1990, 146 pp.

Silva, Sara Reis da

– *A Identidade Ibérica em Miguel Torga*, Cascais, Principia, 2002, 191 pp.

Silva, Vicente Ferreira da

– *Dialéctica das Consciências e outros ensaios*, pref. de António Braz Teixeira, Lisboa, IN-CM, 2002, 577 pp.

Silva, Victor Manuel Aguiar e

– *Camões: labirintos e fascínios*, Lisboa, Cotovia, 1994/ 1999 (2.^a), 248 pp.

Simões, João Gaspar

– *Vida e obra de Fernando Pessoa: história duma geração*, Lisboa, D. Quixote, 1991 (6.^a), 635 pp.

Sinde, Pedro

– *O Velho da Montanha – a doutrina iniciática de Teixeira de Pascoais*, Lisboa, Hugin, 2000, 118 pp.

Soares, Elisa Maria Franco

– *Fernando Pessoa e o sensacionismo: leitura geométrica de uma estética pagã* (TM), Lisboa, UNL, 1994, 180 pp.

Soares, Luís Ribeiro

– *A Linhagem Cultural de S. Martinho de Dume e outros estudos dumienses*, Lisboa, IN-CM, 1997, 312 pp.

– *Pedro Margalho*, Lisboa, IN-CM, 2000, 272 pp.

Soares, Neiza Teixeira

– *A filosofia da história em Sílvia Romero: uma teoria da história do povo brasileiro* (TM), Porto, UP, 1996, 155 pp.

Sottomayor, Francisco

– *Ensaio de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, Fund. Lusíada, 1991, 201 pp.

Sousa, Arlindo António Vieira de

– *Teixeira Bastos (1857-1902) e o positivismo em Portugal: diagnóstico dos problemas nacionais à luz do pensamento positivista* (TM), Braga, UM, 2000, 172 pp.

Sousa, Eudoro de

– *Origem da Poesia e da Mitologia e outros ensaios dispersos*, org. de Joaquim Domingues, apres. de Paulo A.E. Borges, Lisboa, IN-CM, 2000, 380 pp.

– *Horizonte e Complementaridade/ Sempre o Mesmo acerca do Mesmo*, pref. de Fernando Bastos, Lisboa, IN-CM, 2002, 387 pp.

Sousa, José Alves Antunes de

– *Vergílio Ferreira e a filosofia da sua obra literária* (TD), Lisboa, UCP, 2001, 461 pp.

Sousa, Maria José Alves Pereira

– *O nacionalismo em Teixeira de Pascoaes* (TM), Porto, UP, 1998, 179 pp.

Souto, Manuel Fernando Faria

– *A problemática filosófico-teológica da criação no “Horologium fidei” de André do Prado* (TM), Porto, UP, 1997, 102 pp.

Souza, José António de C. R. de

– *O pensamento social de Santo António* (TD), Lisboa, UNL, 2000, 379 pp.

Soveral, Eduardo Abranches

– *Imaginação e Finitude e outros ensaios*, pref. de António Braz Teixeira, Lisboa, IN-CM, 1999, 334 pp.

– *Pensamento Luso-Brasileiro – estudos e ensaios*, Lisboa, Instituto Superior de Novas Profissões, 1996.

– *Educação e Cultura*, Lisboa, Instituto Superior de Novas Profissões, 1993, 125 pp.

– *Fenomenologia e Metafísica*, Porto, FLP, 1997, 89 pp.

– *Modernidade e Contemporaneidade*, Porto, Elcla, 1995, 91 pp.

– *Ensaio Filosófico*, Porto, Elcla, 1995, 118 pp.

– *Ensaio sobre Ética*, Lisboa, IN-CM, 1993, 200 pp.

– *Ensaio sobre a Sexualidade e outros estudos*, Lisboa, IN-CM, 2002, 255 pp.

– *O Pensamento de António Sérgio*, Porto, Granito, 2000, 77 pp.

Stegagno, Daniela

– *O ensaio de Eduardo Lourenço: ideias, percursos, ligações* (TD), Lisboa, UNL, 1999, 627 pp.

Stilwell, Peter

– *A Condição Humana em Ruy Cinatti*, Lisboa, Presença, 1995, 446 pp.

Tavares, José Fernando

– *Fernando Pessoa e as estratégias da razão política* (TM-UNL, 1994), Lisboa, Instituto Piaget, 1998, 228 pp.

– *Damião de Góis: um paradigma erasmiano no humanismo português*, Lisboa, Universitária, 1999, 278 pp.

Tavares, Manuel/ Ferro, Mário

– *O pensamento de Antero de Quental: as ideias-força do pensamento anterior, apoio científico de Fernando Catroga*, Lisboa, Presença, 1995, 174 pp.

Teixeira, António Braz

– *Deus, o Mal e a Saudade – estudos sobre o pensamento português e luso-brasileiro contemporâneo*, Lisboa, Fund. Lusíada, 1993, 247 pp.

– *O Pensamento Filosófico de Gonçalves de Magalhães*, Lisboa, IFLB, 1994, 119 pp.

– *Ética, Filosofia e Religião – estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, Pendor, 1997, 247 pp.

Teixeira, António Moreira

– *O Descobrimento do Mundo. A Identificação artística como conceito metafísico de ideia em “Da Pintura Antiga” de Francisco de Holanda* (TM), Lisboa, UL, 1994, 209 pp.

Teixeira, Dulcinea Gaspar de Carvalho

– *Poesia e filosofia no pensamento de Teixeira de Pascoaes* (TM), Braga, UM, 2000, 140 pp.

Teixeira, Luís Filipe B.

– *O Nascimento do Homem em Pessoa: a heteronímia como jogo da demiurgia divina* (TM-UL, 1992), Lisboa, Cosmos, 1992, 180 pp.

– *Pensar Pessoa*, Porto, Lello, 1997, 247 pp.

– *Obras de António Mora, de Fernando Pessoa: edição e estudo* (TD), Lisboa, UNL, 1997 (ver Pessoa, Fernando).

Teles, Clara da Conceição M. Barreiros

– *Escrit(ur)a e des(en)cantos em o(s) anti-cristo(s) de Gomes Leal* (TM), Lisboa, UNL, 1998, 199 pp.

Teles, Gilberto Mendonça

– *Camões e a Poesia Brasileira: o Mito Camoniano na Língua Portuguesa*, Lisboa, IN-CM, 2001 (4.ª rev.), 488 pp.

Telmo, António

– *Arte Poética*, Lisboa, Guimarães Ed., 1993 (2.ª), 84 pp.

– *Filosofia e Kabbalah*, Lisboa, Guimarães Ed., 1989, 199 pp.

– *História Secreta de Portugal*, Lisboa, Vega, 1997 (2.ª), 166 pp.

– *Horóscopo de Portugal*, Lisboa, Guimarães Ed., 1997 (2.ª), 192 pp.

Thelen, Albert Vigoleis

– *Cartas a Teixeira de Pascoais*, org. e pref. de António Cândido Franco, Lisboa, Assírio & Alvim, 1997, 188 pp.

Tomás, João de S.

– *Tratado dos Signos*, trad. de Anabela G. Alves, Lisboa, IN-CM, 2001, 302 pp.

Tomlins, Jack Edward

– *The nature of Gil Vicente's dramatic artistry* (TD-Princeton Univ., 1957), Ann Arbor/ Michigan/ UMI, 1997, 127 pp.

Torres, Adelino

– *O Império Português – entre o real e o imaginário*, pref. de Alfredo Margarido, Lisboa, Escher, 1991, 355 pp.

Torres, Cláudio/ Macias, Santiago

– *O Legado Islâmico em Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, 247 pp.

Tuela, Jorge

– *Ramalho e a educação: outros tempos, os mesmos problemas* (TM), Braga, UM, 1992, 135 pp.

Unamuno, Miguel

– *Por Terras de Portugal e Espanha*, trad. e notas de José Bento, Lisboa, Assírio & Alvim, 1989, 155 pp.

Valle, Nadja de Couto

– *Domingos Tarrozo: tentativa de conciliação da Metafísica com a ciência no século XIX* (TD), Rio de Janeiro, Univ. Gama Filho, Rio de Janeiro, 1994, 168 pp.

Varão, Fernando Manuel Albuquerque

– *Perspectiva intercultural no pensamento antropológico e antropagógico de Delfim Santos* (TM), Lisboa, Univ. Aberta, 1996, 355 pp.

Varela, Maria Helena

– *“Sofia” e “profecia” na filosofia da história de Sampaio Bruno* (TM-UP, 1989), Porto, Biblioteca Pública Municipal, 1990, 172 pp.

– *Conjunções Filosóficas Luso-Brasileiras*, Lisboa, Fund. Lusíada, 2002, 300 pp.

– *Microfilosofia(s) Atlânticas(s) – confrontos e contrastes*, pref. de Jorge Coutinho, Braga, APPACDM, 2000, 256 pp.

Vasconcelos, Carolina Michaëlis de

– *A Saudade Portuguesa*, Lisboa, Guimarães Ed., 1996 (2.ª), 156 pp.

– *A Saudade Portuguesa*, Aveiro, Estante, 1990, 140 pp.

Vasconcelos, L. Leite

– *Religiões da Lusitânia*, Lisboa, IN-CM, 1988-1989 (3.^a), 3 vols., 448/ 382/ 640 pp.

– *Religiões antigas de Portugal – aditamentos e observações às Religiões da Lusitânia*, org. de José Manuel Garcia, Lisboa, IN-CM, 1991, 682 pp.

Vasconcelos, Maria da Glória Teixeira

– *Olhando para trás vejo Pascoais*, introd. de António Cândido Franco, Lisboa, Assírio & Alvim, 1996, 157 pp.

Vaz, Carolina Lima

– *Sentido de Fieri em Antero de Quental* (TM), Lisboa, UL, 1994, 171 pp.

Vaz, João Paulo Valente Guerreiro

– *Reflexão sobre o sentido de alguns tópicos esquecidos da obra de um pensador de Oitocentos: Pedro Amorim Viana* (TM), Porto, UP, 1991, 182 pp.

Viana, Pedro Amorim

– *Escritos Filosóficos*, compil., fixação do texto e nota prévia por António Carlos Leal da Silva, Lisboa, IN-CM, 1993, 376 pp.

Viçoso, Vítor

– *A máscara e o sonho: vozes, imagens e símbolos na ficção de Raul Brandão* (TD-UL, 1987), Lisboa, Cosmos, 1999, 409 pp.

Vieira, António

– *Metamorfose e jogo em Mário de Sá-Carneiro*, Lisboa, & Etc., 1997, 91 pp.

Vieira, Pe. António

– *Apologia das coisas profetizadas*, org. e fix. do texto de Adma Fadul Muhana, Lisboa, Cotovia, 1994, XXXI+315 pp.

– *Cartas*, coord. e anotação de J. Lúcio de Azevedo, Lisboa, IN-CM, 1997, 3 vols., XVI+584/ XVI+692/ XVIII+832 pp.

– *Chave dos Profetas* (ed. bilingue), fixação do texto, trad., notas e glossário de Arnaldo do Espírito Santo, Lisboa, BN, 2000, 790 pp.

– *Chave dos Profetas*, fixação do texto, trad., notas e glossário de Arnaldo do Espírito Santo, Lisboa, BN, 2001, livro III, 240 pp.

– *História do Futuro*, introd., actualização do texto e notas de Maria Leonor Carvalhão Buescu, Lisboa, IN-CM, 1992 (2.^a), 384 pp.

– *Em defesa dos judeus*, org., introd. e notas de António Carlos Carvalho, Lisboa, Contexto, 2001, 151 pp.

– *Sermões*, pref. e rev. de Gonçalo Alves, Porto, Lello, 1993 (2.^a), 5 vols./ 15 tomos.

– *Sermões*, ed. de Margarida Vieira Mendes, Lisboa, Comunicação, 1992 (4.^a), 134 pp.

– *Obras Escolhidas*, pref. e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade, Lisboa, Sá da Costa, 1996-1997 (2.^a), 12 vols.

Vila Maior, Dionísio

– *Fernando Pessoa e Mikhaïl Bakhtine: a subversão do discurso monológico* (TM), Coimbra, UC, 1992, 151 pp.

– *Fernando Pessoa, heteronímia e dialogismo: o contributo de Mikhaïl Bakhtine*, Coimbra, Almedina, 1994, 269 pp.

Vila-Chã, João José Miranda

– *Amor intellectualis – Leone Ebreo (Judah abravanel) and the intelligibility of love* (TD), Chestnut Hill, Mass., Boston College, 1998, 498 pp.

Vilaça, Alberto

– *Bento de Jesus Caraça – militante integral do ser humano*, Porto, Campo das Letras, 1999, 291 pp.

Vilela, Magno

– *António Vieira, uma questão de igualdade: a escravidão negra na Bahia do século XVII*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1997, 207 pp.

Zineyra, Ana

– *Antero de Quental, paradigma da (im)possível libertação* (TM), Porto, UP, 1994, 134 pp.

CENTRO DE FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE DE LISBOA

PUBLICAÇÕES E ACTIVIDADES

2003

PUBLICAÇÕES

Ética Ambiental. Uma Ética para o Futuro, organização de Cristina Beckert, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

Carlos João Correia, *Mitos e Narrativas. Ensaios sobre a Experiência do Mal*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

António Pedro Mesquita, *Platão e o Problema da Existência*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Junho, 2003).

A Mente, a Religião e a Ciência, organização de Carlos João Correia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Junho, 2003).

Pedro Alves, *Subjectividade e Tempo na Fenomenologia de Husserl*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Julho, 2003).

Estéticas e Artes – Controvérsias para o séc. XXI, organização de Carmo d'Orey e Isabel Matos Dias, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, (Novembro, 2003).

Husserl. Evidência e Interpretação, organização de Nuno Nabais, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Novembro/Dezembro, 2003).

Cristina Beckert, *Ensaio sobre Levinas*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, (Dezembro, 2003).

EM COLABORAÇÃO

As Teias que as Mulheres Tecem, organização de Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Lisboa, Edições Colibri/Fundação Oriente/ Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/FCT, 2003.

O Federalista (Alexander Hamilton, James Madison, John Jay), 1ªed. de 1788, organização de Viriato Soromenho-Marques e João C.S. Duarte, Colibri/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Julho, 2003).

História do Pensamento Filosófico Português, vol. IV., organização de Pedro Calafate, Lisboa, Editorial Caminho/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Novembro, 2003).

O que é a Arte? O debate na segunda metade do século XX (antologia), organização de Carmo d'Orey, trad. Vitor Silva, revisão Maria José Figueiredo, Porto, Editora Asa/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, (Novembro, 2003).

Aristóteles, *Obras Completas. Volume I, Tomo 1: Estudos sobre o Texto e o Vocabulário Filosófico de Aristóteles*, coordenação de António Pedro Mesquita, redac. António Pedro Mesquita, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda/ Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, (Dezembro, 2003).

Antologia sobre Ética Ambiental, coordenação de Cristina Beckert/Maria José Varandas, Lisboa, Pé de Página/ Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, (Dezembro de 2003)

TRADUÇÕES

Heidegger, *O Conceito do Tempo*, trad. e org. de Irene Borges-Duarte, Lisboa, Fim do Século/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

Antologia de Escritos de Ludwig Feuerbach sobre a Sensibilidade (1839-1846), trad. e organização de Adriana Veríssimo Serrão, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, (Novembro de 2003).

Aristóteles, *Obras Completas. Volume VII, tomo 2: Económicos*, coordenação de António Pedro Mesquita, trad. Delfim Leão, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, (Dezembro 2003).

Hegel, *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, edição bilingue de Carlos Morujão, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, (2003).

PERIÓDICOS

Philosophica nº21, (Julho de 2003)

Philosophica nº22, (Dezembro de 2003)

Disputatio. Revista Internacional de Filosofia Analítica, nº14, Maio de 2003.

Disputatio. Revista Internacional de Filosofia Analítica nº15, (Novembro de 2003).

Revista *Phainomenon* nº4, Edições Colibri/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Abril, 2003.

Revista *Phainomenon* nº5/6, Edições Colibri/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, (Junho/Julho, 2003).

Revista *Phainomenon* nº7, Edições Colibri/Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, (Novembro, 2003).

EVENTOS DE NATUREZA CIENTÍFICA E CULTURAL

COLÓQUIOS E JORNADAS

Colóquio *Ambiente, Educação e Valores*, organizado pela *Sociedade de Ética Ambiental* e que teve lugar em Mangualde, a 9 e 10 de Maio de 2003. Nele participaram investigadores do Centro de Filosofia, tendo sido lançado o livro *Ética Ambiental, uma Ética para o Futuro*, publicado pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Conferências Pedro Hispano com a participação de Ned Block (New York University): “*The Mind – Body Problem from a Neuroscientific Point of View*”, 22 de Maio, Faculdade de Psicologia da Universidade de Lisboa; “*Other Minds and Vagueness*”, 23 de Maio, Faculdade de Letras de Lisboa, coordenação de João Branquinho.

Colóquio Internacional de *Estética e Filosofia da Arte*, 29 e 30 de Maio de 2003, na Faculdade de Letras de Lisboa, subordinado ao tema “*Estéticas e Artes – Controvérsias para o séc. XXI*”, com a participação, entre outros investigadores,

de Mario Perniola (Universidade de Roma – Tor Vergata), Dominique Chateau (Universidade de Paris I – Sorbonne), Catherine Elgin (Universidade de Harvard), Holger Schmid (Universidade de Halle – Wittenberg) e Eliane Escoubas (Universidade de Paris XII – Val de Marne), coordenação de Carmo d'Orey e Isabel Matos Dias.

Colóquio realizado no âmbito das comemorações do III Centenário da cidade de São Petersburgo (Rússia), “*Pensamento Português/Pensamento Russo. Convergências e Perspectivas (séculos XVIII a XX)*”, 29 e 30 de Maio, na qual participaram Pedro Calafate, “António Ribeiro Sanches, um Iluminista entre Portugal e a Rússia do século XVIII” e António Braz Teixeira, “Convergências e Afinidades entre o Pensamento Português e o Pensamento Russo (1874-1936)”. Este Colóquio teve o apoio do Ministério dos Negócios Estrangeiros, do Instituto Camões e do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Colóquio Internacional “*Doxa e Logos no Teeteto*”, com a participação de Giovanni Casertano (Un. Nápoles “Federico II”), Francisco Lisi (Un. Complutense), Franco Ferrari (Un. Salerno), Franco Trabattoni (Un. Milão), Paulo Butti (Un. S. Marino), Marcelo Boeri (Un. Andes, Chile), Rachel Gazzola (PUC, S. Paulo), Adriana Nogueira (Un. Algarve), J. Trindade Santos, A. P. Mesquita (Un. Lisboa), Graça Pina (Ist. Orientale, Nápoles), Ricardo Santos (Un. Nova de Lisboa), Hitesh Parmar (Un. Lisboa), 3 e 4 de Outubro de 2003, Faculdade de Letras de Lisboa, coordenação de José Gabriel Trindade Santos.

Colóquio Internacional sobre John Rawls, 27, 28 e 29 de Novembro de 2003, coordenação de Pedro Viegas.

SEMINÁRIOS E CONFERÊNCIAS

Seminário com António Guerreiro (“*Aby Warburg e a questão da memória cultural*”), 7 de Janeiro de 2003, Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, coordenação de Olga Pombo.

Seminário de Filosofia Analítica, “*O Problema do Significado na Teoria da Verdade de Tarski*”, orientado por Ricardo Santos (Universidade Nova de Lisboa/Instituto de Filosofia da Linguagem), 20 de Janeiro de 2003, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, coordenação de João Branquinho.

Seminário com Susana Mendes Silva, (“<http://www.museu-de-arte-contemporanea.org>”) Fernando José Pereira (“*Arte e Experimentação*”) e António Franco Alexandre (“*Da Literatura aos Jogos*”), Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, 7 de Fevereiro de 2003, coordenação de Olga Pombo.

Seminário de Filosofia Analítica, “*O Conhecimento da Lógica e o Projecto*

Empirista”, orientado por Célia Teixeira (King’s College da Universidade de Londres), Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 17 de Fevereiro de 2003, coordenação de João Branquinho.

Seminário com Dália Dias (“*Caranguejo de Ruben A: Labor Poético e Indeterminação*”), Nuno Guimarães (“*Características e marcas na informação: tecnologias para descoberta e representação de significado*”) e José Luís Câmara Leme (“*A experiência e o ethos do hipertexto*”), 17 de Fevereiro de 2003, coordenação de Olga Pombo.

Seminário com Fernando Ilharco (“*Hiper-texto e hiper-realidade: contribuições para um estudo dos contornos ontológicos das redes de informação*”), Nuno Lisboa (“*O cinema: a partir de Aby Warburg*”) e Eunice Duarte (“*Metamorfoses da mimesis: O hipertexto no teatro*”), a realizar na Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, 25 de Fevereiro de 2003, coordenação de Olga Pombo.

Seminário de Filosofia Analítica, “*The Case for Referential Descriptions*”, orientado por Michael Devitt (City University of New York), 28 de Fevereiro de 2003, Faculdade de Letras de Lisboa, coordenação de João Branquinho.

Seminário de Filosofia Analítica, “*A Shocking Idea about Meaning*”, orientado por Michael Devitt (City University of New York), 3 de Março de 2003, Faculdade de Letras de Lisboa, coordenação de João Branquinho.

Conferência de Luciano Floridi (“*The Philosophy of Information as Philosophia Prima*”), a realizar em colaboração com o Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens (CECL), na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 13 de Março de 2003, coordenação de Olga Pombo.

Seminário com Luciano Floridi sobre o tema “*Syntactic Realism*” a realizar na Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, 14 de Março de 2003, coordenação de Olga Pombo.

Seminário com Luciano Floridi, “*Computers and the Inferential Basis of Consciousness*”, a realizar em colaboração com o projecto de investigação “Cultura de Redes em Portugal” da FCT/CECL, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 14 Março de 2003, coordenação de Olga Pombo.

Seminário com Lourenço Carvalho e Carla Ganito (“*A evolução do E-learning em Portugal*”), Álvaro Cidrais (“*E-learning: Quem está do Outro Lado?*”), Rui Vaz (“*Ensinar a Hipertextualidade*”), Isabel Chagas e João Carlos Sousa (“*Utilização do Hipertexto na Comunicação Científica e Educacional*”) e Nuno Raposo Pena (“*Instructional Design e Tecnologias do E-learning*”), a realizar em colaboração com o Centro de Investigação em Educação, na Faculdade de

Ciências da Universidade de Lisboa, 26 de Março de 2003, coordenação de Olga Pombo.

Seminário de Filosofia Analítica, “Critérios de Identificação do Conteúdo”, orientado por Adriana Silva Graça, 28 de Abril de 2003, Faculdade de Letras da Universidade Lisboa, coordenação de João Branquinho.

Seminário de Filosofia Analítica, “*Democratic and Argument. Tracking Truth in Complex Social Decisions*”, orientado por Wlodeck Rabinowitz (Universidade de Lund), 5 de Maio de 2003, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, coordenação de João Branquinho.

Seminário de Filosofia Analítica, “*The Loss of Confidence in the World: the Victim, the Torturer, and the Third Person*”, orientado por Josep Corbi (Universidade de Valência), 12 de Maio de 2003, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, coordenação de João Branquinho.

Seminário de Filosofia Analítica, “*Verdadeiro, Falso, ou Nenhum dos Dois? Travis contra Williamson sobre Falhas de Valores de Verdade*”, orientado por Teresa Marques (Centro de Filosofia/Doutoranda na Universidade de Stirling, Escócia), 16 de Junho de 2003, Faculdade de Letras de Lisboa, coordenação de João Branquinho.

Seminário de Fenomenologia, orientado por Françoise Dastur, Outubro de 2003, coordenação de Isabel Matos Dias.

Nota: os preços dos livros estão indicados na página do Centro de Filosofia na internet: <http://www.terravista.pt/Nazare/1794>

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras de Lisboa
Alameda da Cidade Universitária
P-1600-214 Lisboa
Tel/Fax: 217920091 • E-mail: centrofilosofia@clix.pt
Web: <http://www.terravista.pt/Nazare/1794>
Nº Id. Fiscal: 502 447 699

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 20 de Fevereiro de 2003

**CONGRESSO INTERNACIONAL
O LEGADO DE JOHN RAWLS E OS CAMINHOS DA JUSTIÇA**

Organização:

Centro de Filosofia da Faculdade de Letras, Faculdade de Direito, Instituto de Ciências Sociais e Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica

Este congresso será realizado *in memoriam* e em honra do maior vulto da Teoria Política do século XX, o Professor John Rawls. Este evento será uma excelente oportunidade para o encontro e debate entre todos os cientistas que se inspiraram na obra de Rawls.

Áreas:

Metodologia; Justiça e Comunidade Internacional; Antropologia; Ética e Direito; Teoria Política; Rawls em Diálogo.

Prazo para envio de comunicações: Até 1 de Outubro de 2003

Data: 27 a 29 de Novembro de 2003

Local: Reitoria da Universidade de Lisboa

Informações: Prof. Doutor Pedro Viegas e Dr. António Santos

Reitoria da Universidade de Lisboa

Alameda da Universidade

1649-004 Lisboa

Tel.: 217 976 059 – Fax: 217 941 990

e-mils: pviegas@reitoria.ul.pt; antonio.santos@reitoria.ul.pt

www.ul.pt/rawls/index.htm

**COLÓQUIO INTERNACIONAL
LOCKE'S LEGACY / A HERANÇA DE LOCKE**

Organizado pelo Centro de Estudos Anglisticos e pelo Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, realiza-se, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nos dias 29 e 30 de Janeiro de 2004 um Colóquio Internacional para comemorar os 300 anos da morte do filósofo JOHN LOCKE.

Áreas temáticas do Colóquio:

- Filosofia ou teoria política e filosofia da religião
- Teoria do conhecimento, da educação e da literatura

Prazo de entrega das comunicações (título e resumo): 30 de Setembro de 2003

Informações e inscrições:

Centro de Estudos Anglisticos ou

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Faculdade de Letras de Lisboa

Alameda da Universidade

1600-214 LISBOA

Tel/Fax: 217920091 • e-mail: centrofilosofia@clix.pt

Web: <http://www.teravista.pt/Nazare/1794>



**COLÓQUIO INTERNACIONAL
KANT 2004 – POSTERIDADE E ACTUALIDADE**

Colóquio comemorativo do 2.º centenário da morte de Immanuel Kant, tendo em vista a reapreciação hermenêutica dos vários domínios da filosofia kantiana com especial atenção à sua persistente fecundidade nas problematizações filosóficas da actualidade.

Organização:

Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa
Unidade I&D – LIF, Linguagem, Interpretação e Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Principais áreas temáticas:

- Metafísica, Filosofia do Conhecimento e Epistemologia
- Ética, Filosofia do Direito e Filosofia Política
- Estética e Antropologia
- Filosofia da Religião, Filosofia da História e da Cultura
- Posteridade e actualidade da filosofia kantiana

Data de realização: 25, 26 e 27 de Novembro de 2004

Local de realização: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Os interessados em participar com comunicação devem enviar o título da mesma e a indicação da secção em que se inscreve até 30 de Novembro de 2003.

Informações e Inscrições:

Secretariado do Colóquio Internacional
KANT 2004: POSTERIDADE E ACTUALIDADE
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras de Lisboa
Alameda da Universidade
1600-214 LISBOA
Tel/Fax: 217920091 • e-mail: centrofilosofia@clix.pt
Web: <http://www.terravista.pt/Nazare/1794>

**OBRAS DE FILOSOFIA PUBLICADAS
PELAS
EDIÇÕES COLIBRI**

Leibniz Segundo a Expressão, Adelino Cardoso

Linguagem da Filosofia e Filosofia da Linguagem – Estudos sobre Wittgenstein,
António Zilhão

História da Filosofia e Tradição Filosófica, João Paisana

Prática. Para uma Aclaração do seu Sentido como Categoria Filosófica,
José Barata-Moura

A Razão Sensível – Estudos Kantianos, Leonel Ribeiro dos Santos

O Peri Ideon e a Crítica Aristotélica a Platão, Maria José Figueiredo

Razão e Progresso na Filosofia de Kant, Viriato Soromenho-Marques

Hipócrates e a Arte da Medicina, coordenação de Maria Luísa Couto Soares

O Espelho Declinado – Natureza e Legitimação do Acto Médico,
Manuel Silvério Marques

Imaginação e Poder – Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa,
Diogo Pires Aurélio

Pensar no Feminino, AAVV (org. Maria Luísa Ribeiro Ferreira)

*Os Princípios da Filosofia de Descartes – Exposição e comentário
da Metafísica Cartesiana*, Pedro M. S. Alves

A Síntese Frágil – Uma introdução à Filosofia (da Patrística aos Conimbricenses),
Mário Santiago de Carvalho

*A Revolução Federal – Filosofia Política e Debate Constitucional na Fundação
dos E. U.A.*, Viriato Soromenho-Marques

Fulgurações do Eu – Indivíduo e Singularidade no Pensamento do Renascimento,
Adelino Cardoso

Direitos Humanos e Revolução – Temas do pensamento político setecentista,
Viriato Soromenho-Marques

À Esquerda do Possível – Textos de combate, coordenação de Francisco Louçã,
João Martins Pereira e João Paulo Coutrim

Timor Leste – um Povo, uma Pátria, Xanana Gusmão

Política e Modernidade – Linguagem e Violência na Cultura Moderna,
José A. Bragança de Miranda

Em Louvor da Vida e da Morte. Ambiente – a cultura ocidental em questão,
Joaquim Cerqueira Gonçalves

Estratégia. O Grande Debate – Sun Tzu e Clausewitz, Francisco Alves

Os Filósofos e a Educação (Clément Rosset, Etienne Balibar, François Châtelet
et. al.), Anita Kechikian, tradução e apresentação de Leonel Ribeiro dos Santos
e Carlos João Nunes Correia

Discursos sobre Educação, Hegel, tradução e apresentação de Ermelinda Fernandes

Discurso sobre a Teologia Natural dos Chineses, Leibniz, tradução, introdução
e notas de Adelino Cardoso

Ménon, Platão, tradução de E. Rodrigues Gomes, prefácio de José Trindade Santos

A Transcendência do Ego – seguido de Consciência de Si e Conhecimento de Si,
Jean-Paul Sartre, tradução e introdução de Pedro M. S. Alves

A Intuição Filosófica, Bergson, tradução, introdução e notas de Maria do Céu
Patrão Neves

Discurso de Metafísica, Leibniz, tradução, introdução e notas de Adelino Cardoso

A Eternidade do Mundo, Boécio de Dácia, tradução, introdução e notas
de Mário A. Santiago de Carvalho

Novos Ensaios Sobre o Entendimento Humano, Leibniz, tradução e introdução
de Adelino Cardoso

Fundamentos da Doutrina da Ciência Completa, J. G. Fichte, tradução e apresentação
de Diogo Ferrer

Do Princípio Federativo e da Necessidade de Reconstituir o Partido da Revolução,
P.-J. Proudhon, tradução, notas críticas, estudo introdutório, cronologia de Vida
e Obra e bibliografia de Francisco Trindade

A Doutrina do Logos na Sofística, Maria José Vaz Pinto

Lógica para as Humanidades, João Sàágua

Análise, Revista do Gabinete de Filosofia do Conhecimento, director: Fernando Gil

Philosophica, Revista do Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa, director: Leonel Ribeiro dos Santos

Phainomenon, Revista do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa,
director: Pedro M. S. Alves

Cadernos de Filosofia – Revista do Instituto de Filosofia da Linguagem,
director: António Marques

CLÁSSICA – Boletim de Pedagogia e Cultura, Revista do Departamento de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa,
direcção: Victor Jabouille, Cristina Pimentel, Fernando Lemos e Arnaldo Espírito Santo

Boletim de ESTUDOS CLÁSSICOS – Revista da Associação Portuguesa de Estudos Clássicos da Universidade de Coimbra, directora: Maria de Fátima Sousa e Silva

Pensar Feuerbach – Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de *A Essência do Cristianismo (1841-1991)*, organização de José Barata-Moura e Viriato Soromenho-Marques

Religião, História e Razão da Aufklärung ao Romantismo – Colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de *A Religião nos limites da simples Razão* de Immanuel Kant, coordenação de Manuel J. Carmo Ferreira e Leonel Ribeiro dos Santos (esgotado)

Ética e o Futuro da Democracia, coordenação de João Lopes Alves

Educação Estética e Utopia Política – Colóquio comemorativo dos 200 anos da publicação de *Para a paz perpétua* de I. Kant e de *Sobre a educação estética do ser humano* de F. Schiller (1795-1995), coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos

Descartes, Leibniz e a Modernidade – Actas do Colóquio, coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro M. S. Alves e Adelino Cardoso

Francisco Suárez (1548-1617) – Tradição e Modernidade, coordenação de Adelino Cardoso, António Manuel Martins, Leonel Ribeiro dos Santos

Testemunhos e Fragmentos, Górgias, trad. Manuel Barbosa e Inês Ornellas de Castro

Poiética do Mundo – Homenagem a Joaquim Cerqueira Gonçalves, AAVV (org. Departamento e Centro de Filosofia da Fac. de Letras da Universidade de Lisboa)

Vieira de Almeida (colóquio do centenário, 1888-1988), AAVV (coord. Nuno Nabais)

Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem ao Prof. Francisco da Gama Caeiro, vários autores

Filosofia e Ciências da Linguagem, Fernando Belo

Roteiro Temático-Bibliográfico de Filosofia Medieval, Mário Santiago de Carvalho

Curso de Filosofia do Conhecimento, José Reis

O Esoterismo e as Humanidades, coordenação de Maria Isabel Sampaio Barbudo

Racionalidade Comunicativa e Desenvolvimento Humano em Jürgen Habermas – Bases de um Pensamento Educacional, Maria de Sousa Pereira Coutinho

Orósio – História Apolégica

(O livro 7 das *Histórias contra os Pagãos* e outros excertos), introdução e tradução de Paulo Farmhouse Alberto e Rodrigo Furtado

Execução Gráfica

Colibri – Artes Gráficas
Faculdade de Letras
Alameda da Universidade
1600-214 LISBOA
Telef. / Fax 21 796 40 38
Internet: www.edi-colibri.pt
e-mail: colibri@edi-colibri.pt

